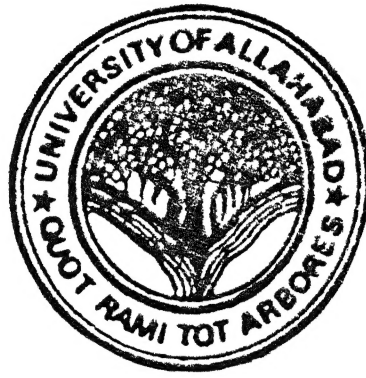


# अपोहवाद सिद्धान्त का समीक्षात्मक अध्ययन

(A CRITICAL STUDY OF THE DOCTRINE OF APHOHAVADA)

इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी०फिल० उपाधि हेतु  
प्रस्तुत शोध प्रबन्ध



प्रस्तुतकर्ता

अनिल कुमार सिंह

दर्शन विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

निर्देशक

डॉ० छोटे लाल त्रिपाठी

पूर्व रीडर, दर्शन विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

**1999**

दर्शनशास्त्र विभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद

# विषयानुक्रमणिका

प्राक्कथन		I - III
प्रथम अध्याय	. बौद्ध दर्शन का उद्भव	१ - १४
	प्रथम काल	१
	द्वितीय काल	४
	तृतीय काल	११
द्वितीय अध्याय	बौद्ध दर्शन का चरम विकास	१५ - ३२
	नागार्जुन	१५
	मैत्रेय	१६
	वसुवन्धु	१७
	असग	१८
	धर्मकीर्ति	२७
	दिङ् नाग	३०
तृतीय अध्याय	वैदिक दर्शन में सामान्य का विवेचन	३३ - ६१
	न्याय-वैशेषिक के अनुसार सामान्य विचार	३६
	मीमांसा दर्शन के अनुसार सामान्य विचार	४३
	अद्वैतवेदात के अनुसार सामान्य विचार	४६
	पतञ्जलि एवं भर्तृहरि के अनुसार स्फोटवाद	४७
चतुर्थ अध्याय	प्राचीन बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ विवेचन	६२ - १३४
	वैभाषिक सिद्धांत का नाम निमित्तवाद	६३
	सौत्रान्तिक सिद्धान्त का नाम निमित्त समीक्षावाद	८१
	थेरवाद का नाम पञ्जतिवाद	६८
	योगाचार का लक्षणवृत्ति समीक्षावाद	११८
पचम् अध्याय	: अपोहवाद का अर्थ एवं स्वरूप	१३५ - १६८
	अपोहवाद का उद्भव एवं विकास	१४०
	अपोहवाद का अर्थ एवं प्रकार	१४८
	अपोह के कार्य	१६६

षष्ठम् अध्याय	अपोहवाद का इतिहास	१६६ — १६६
	अपोहवाद की विभिन्न व्याख्याये	१७७
	अपोहवाद के निषेधमूलक स्वभाव के लिए प्रमाण	१८१
	शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ पर शान्तरक्षित एव	
	कमलशील के विचार	१८३
	नामों के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त पर	
	जिनेन्द्रबुद्धि के विचार	१६१
सप्तम् अध्याय	अपोहवाद सम्बन्धी पाश्चात्य विचारधारा	१६७ — २२२
	काट तथा हीगेल का विचार	१६७
	जे० एस० मिल तथा बेन का विचार	२०३
	उलरिचि एव लात्स का विचार	२०७
	सिग्वर्ट का विचार	२१४
अष्टम् अध्याय	अपोहवाद की समीक्षा	२२३ — २५१
	शब्द के अर्थ विषय अन्य सिद्धान्त	२२३
	समुदाय सिद्धान्त	२२३
	असत्य ससर्ग सिद्धान्त	२२५
	असत्योपाधि सत्य सम्बन्धी सिद्धान्त	२२६
	अभिज्ञान सिद्धान्त	२२६
	अध्यारोपण सिद्धान्त	२३०
	प्रतिभा सिद्धान्त	२३२
	अपोहवाद की आलोचना	२३५
	अपोहवाद का मूल्यांकन	२४७
नवम् अध्याय	उपसंहार	२५२ — २६०
सहायक ग्रंथावली		२६१ — २६७

## प्राक्कथन

ईश्वर की असीम अनुकम्पा से मैं अपना शोधप्रबन्ध 'ए क्रिटिकल स्टडी आफ दि डाक्ट्रिन आफ अपोहवाद' प्रस्तुत कर रहा हूँ। ग्रंथ के लेखन में कई प्रकार की कठिनाइयाँ मेरे समक्ष आईं। लेकिन ईश्वर के आशीर्वाद से मैं अपने साध्य को पाने में सफल रहा। शोध प्रबन्ध लिखने में मेरे ईश्वर तुल्य निर्देशक श्रद्धेय श्री छोटे लाल त्रिपाठी का विशेष सहयोग रहा है नहीं तो इतने क्लिष्ट विषय पर शाब्दिक करना दुष्कर कार्य था। वे हमेशा मुझे उत्साहित करते रहे जिससे मेरा हौसला बना रहा। कभी-कभी मैं परेशान हो जाता कि प्रस्तुत शोध विषय पर कोई सामग्री नहीं मिल रही है। इस पर मेरे गुरु जी सदैव मेरा उत्साहवर्धन करते रहे। जिनके उत्साहवर्धन के कारण मैं आज शोध प्रबन्ध प्रस्तुत कर पा रहा हूँ।

मेरे शाब्दिक ग्रंथ के प्रणयन में डा० रिजवानुल्ला शास्त्री, प्रवक्ता दर्शन राजकीय महाविद्यालय रामपुर डा० अर्नेलश कुमार सिंह प्रवक्ता, दर्शन शास्त्र के० जी० डिग्री कालेज मुरादाबाद एवं मेरे अनुज तुल्य श्री दिनेश कुमार चोरसिया शोध छात्र 'दर्शन' रुहेलखंड विश्वविद्यालय बरेली का विशेष योगदान रहा। जिनके परामर्शों को मैंने हमेशा आत्मसात किया।

ईविंग क्रिश्चियन कालेज इलाहाबाद के दर्शन शास्त्र के विभागाध्यक्ष डा० शिवभानु सिंह ने मुझे हमेशा अपोहवाद के सदर्थ में अमूल्य सुझाव देते रहे। इसके अतिरिक्त मुझे हमेशा उत्साहित करते रहे। जिनके आशीर्वाद से मैं आज यह शोध प्रबन्ध लिख रहा हूँ। मैं उनका हृदय से कृतज्ञ हूँ।

शोध प्रबन्ध के सदर्थ में मेरे समस्याओं के निवारण के लिए प्रो० बी० एन० सिंह पूर्व विभागाध्यक्ष दर्शन विभाग काशी हिन्दू विश्वविद्यालय वाराणसी, डा० अरूण कुमार सिंह विभागाध्यक्ष दर्शन शास्त्र विभाग तिलकधारी स्नातकोत्तर महाविद्यालय जौनपुर एवं डा० अम्बिका दत्त शर्मा रीडर दर्शन विभाग सागर विश्वविद्यालय 'म० प्र०' ने समय-समय पर मुझे अमूल्य सुझाव दिया है। जिसके लिए मैं उनका हृदय से अभारी हूँ।

दर्शन विभाग इलाहाबाद विश्वविद्यालय के प्रो० देवकी नन्दन द्विवेदी विभागाध्यक्ष, प्रो० जे० एस० श्रीवारदाव पूर्व विभागाध्यक्ष, प्रो० राम लाल सिंह, प्रो० आर० एस० भटनागर, डा० मृदुला रवि



प्रकाश, डा० नरेन्द्र सिंह, डा० गौरी चट्टोपाध्याय, डा० जटा शकर, डा० हरिशकर उपाध्याय, डा० श्री कात मिश्र, श्रीमती आशा लाल डा० उमाकान्त शुक्ल, डा० कीर्ति कुमार सिंह, डा० शिखा चौहान, डा० हेमलता श्रीवास्तव, डा० हरिकान्त मिश्र, डा० अमर कान्त सिंह, श्री उत्तम सिंह, का विशेष योगदान रहा।

मेरे शोध प्रबन्ध लेखन में सदैव आशीर्वाद प्रदान करने वालों में डा० श्रीमती मीरा राय विभागाध्यक्ष दर्शनविभाग सी० एम० पी० डिग्री कालेज, डा० आनन्द श्रीवास्तव, डा० रमरानी, डा० हेमलता श्रीवास्तव श्री मनोज सिंह (सभी सी० एम० पी० डिग्री कालेज) प्रमुख रहे।

मेरे पूजनीय श्री ब्रह्मदेव सिंह पूर्व अध्यक्ष जिला परिषद इलाहाबाद, श्री दलबहादुर सिंह सदस्य, अखिल भारतीय कांग्रेस कमेटी का आशीर्वाद सदैव मेरे साथ रहा है।

मेरे मित्रों में श्री अविनाश तिवारी—निदेशक, इलाहाबाद शिक्षण संस्थान, एवं श्रीमती रेनु तिवारी श्री मनोज पाण्डेय, श्री प्रभात चन्द्र मिश्र— उपसपादक अमर उजाला बरेली, श्री विमल मिश्र— अन्तर्राष्ट्रीय स्कोरर एवं खेल सवाददाता—अमर उजाला इलाहाबाद, श्री जैनेन्द्र कुमार— प्रतापगढ़, श्री उमेश द्विवेदी, सगम लाल एवं आलोक कुमार का विशेष सहयोग रहा। इनके सहयोग के लिए मैं अत्यन्त आभारी हूँ।

परमश्रद्धा आकार वावा के आशीर्वाद के कारण मैं अपना शोध प्रबन्ध प्रस्तुत कर रहा हूँ। मैं उनका परम शिष्य श्री राजेश सिंह का हृदय से आभार प्रकट करना चाहता हूँ। इसके अतिरिक्त श्री प्रेम प्रकाश चन्द्र शर्मा—शोध छात्र दर्शन इ० वि० वि० एवं श्री जगत नारायण— कर अधीक्षक का भी आभारी हूँ।

प्रस्तुत शोध प्रबन्ध को मैं अपने पूर्वज स्व० श्री सूरत सिंह भदौरिया, एवं स्व० श्री मोती सिंह को समर्पित करता हूँ। इसके अतिरिक्त मेरे कुल के सिरमौर एवं मेरे बाबा श्री देवमूरत सिंह, श्री हारा सिंह एवं श्री श्याम सिंह के आशीर्वाद का ऋणी हूँ, जिसके फलस्वरूप आज यह शोध प्रबन्ध लिख सका हूँ इसके अतिरिक्त श्री मनमोहन सिंह, श्री प्रेम शकर सिंह, श्री रमा शकर सिंह, श्री राम मोहन सिंह, श्री कृपा शकर सिंह, विजय सिंह के आशीर्वाद ने मुझे हमेशा प्रेरित किया। मेरे अनुज श्री धर्मेन्द्र सिंह, राजेश प्रताप सिंह एवं जीतेन्द्र प्रताप सिंह ने मेरे कार्य में सदैव सहयोग प्रदान किया। इसके अलावा मेरे मामा श्री रमा शकर सिंह परिवार, मामी श्रीमती शीला सिंह, एवं

उनकी पुत्री कु० शालिनी सिंह एव पुत्रो विवेक शकर सिंह एव सिद्धार्थ शकर सिंह ने मेरा सदैव उत्साहवर्धन किया।

शाध प्रवन्ध लिखने के लिए मेरे पिता श्रद्धेय श्री शिव मोहन सिंह भदौरिया एव माता श्रीमती भगवाना देवी का आशीर्वाद मेरे साथ सदैव रहा। मेरे अग्रज श्री अजीत कुमार सिंह भदौरिया एव भाभा श्रीमती मजू सिंह भी सदैव आशीर्वाद एव प्रेरणा देते रहे। मेरे बड़े जीजा श्री अभय सिंह चौहान बड़ी दीदी श्रीमती सावित्री सिंह एव श्री सुधीर सिंह चौहान दीदी श्रीमती सरोज सिंह मेरी छोटी बहन सगीता एव सुनीता का भी विशेष सहयोग रहा है। इसके अतिरिक्त मेरे भाजे प्राशु चौहान, भार्जी सौम्या, श्रेया एव ख्याति, भतीजा श्रेयास भदौरिया ने भी घर के वातावरण को पठन-पाठन बनाने में सहयोग प्रदान किया।

इस शाध प्रवध को अत्यधिक जल्दी टाइप कराने में मेरे अनुज तुल्य आशीष कुमार द्विवेदी-निदेशक ए० कें० कम्प्यूटर ने सराहनीय कार्य किया है। इसके लिए वे धन्यवाद के पात्र हैं।

४ नवम्बर १९९६-

कार्तिक पूर्णमा  
(‘गुरुनानकजयंती’)

अनिल कुमार सिंह  
अनिल कुमार सिंह

पथम अध्याय  
बौद्ध दर्शन का उद्भव

## प्रथम अध्याय

### बौद्ध दर्शन का उद्भव

भारत वर्ष में बौद्ध दर्शन का काल भगवान बुद्ध के जन्म या अविर्भाव से लेकर ग्यारहवीं शताब्दी के प्रारम्भ तक रहा। जिसको प्रसिद्ध रूसी बौद्ध दार्शनिक श्चेरबात्स्की ने तीन कालों में विभाजित किया है—

- १) प्रथम काल — ५०० ई० पू० से प्रथम शताब्दी तक।
- २) द्वितीय काल — प्रथम शताब्दी से ५०० ई० पू० तक।
- ३) तृतीय काल — ५०० ई० से ११वीं शताब्दी के प्रारम्भ तक।

#### प्रथम काल

भगवान बुद्ध के काल में भारत वर्ष में दार्शनिक चिन्तन एवं मोक्ष की अभिलाषा भारतीयों में सर्वोत्कृष्ट रूप में विद्यमान थी।

बौद्ध दर्शन का प्रारम्भ पुद्गल और उसका निर्माण करने वाले विभिन्न धर्मों के रूप में सूक्ष्म विश्लेषण के उपरान्त हुआ है। नैतिक विचार के रूप में हुआ है। सबसे पहले पुद्गल के धर्मों का साम्रव-अनाम्रव, साक्ले व्यावदानिक तथा कुशल-अकुशल रूप में बाँटा गया है। इस पूरे सिद्धान्त को 'साक्लेश व्यावदार्शनिको धर्म' कहा गया है। मोक्ष की कल्पना एवं उत्का प्रतिपादन निरोध (=शांति= निर्वाण) की अवस्था के रूप में किया गया। अतः साधारण जीवन एवं ससार को क्लेश की अवस्था मान लिया गया। इस प्रकार ऐसी नैतिक विशेषताओं अथवा शक्तियों को व्यावदानिक कहा गया है। जो निर्वाण को प्राप्त कराती हैं। और ऐसों को साक्लेश जो अनुशय (दुःख-पोषक) हैं।

धर्मों के इन दो परस्पर विरोधी वर्गों के अतिरिक्त प्रत्येक मानसिक जीवन के तल में स्थित कुछ अन्य समान्य निरपेक्ष तथा आधारभूत धर्मों को ढूँढा गया। किन्तु उनके समान्य आगार के रूप में किसी का निर्धारण नहीं किया जा सका। इसीलिए कोई आत्मा नहीं, कोई अहं नहीं कोई व्यक्तित्व नहीं। तथा कथित व्यक्तित्व बिना किसी स्थायी एवं दीर्घकालीन धर्म के ही सत्ता

के समग्र स उनके प्रवाह से निर्मित होता है। प्रारम्भिक बौद्ध – दर्शन का यही अनात्मवाद ही पहली विशेषता है इसी अनात्मवाद को बौद्ध दर्शन का दूसरा नाम भी कहते हैं।

वाध्य आयतन का भी उसका निर्माण करने वाले धर्मों के अन्तर्गत विश्लेषण किया गया है। यह पुद्गल (व्यक्तित्व) का अपेक्ष्य भाग उसका ऐन्द्रिक विषय है। बौद्ध दर्शन के अविर्भाव के पहले भी कुछ दार्शनिक मत प्रचलित थे जो ऐन्द्रिक विय को एक सुसहत, वस्त्वात्मक एव नित्य तत्व, प्रधान (=प्रकृति) की परिवर्तनशील अभिव्यक्ति मानते थे। बौद्ध दर्शन ने इस सिद्धान्त का परित्याग कर दिया और भौतिक तत्व भी उतने ही परिवर्तनशील, अनित्य और प्रवाह मान हो गये जितने मानसिक माने जाते थे। प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन की यह द्वितीय विशेषता है। कोई पदार्थ नहीं, कुछ भी स्थायी नहीं, सब कुछ पृथक्, बिना किसी तत्व के ही कार्यसाधक शक्ति का क्षणिक स्फुरण, सतत सामंजस्य, अस्तित्वात्मक क्षणों का एक प्रवाह मात्र है।

बौद्ध दर्शन की चौथी विशेषता के अन्तर्गत हेतु प्रत्यय व्यवस्था अर्थात् भौतिक एव नैतिक कारणत्व या हेतुत्व को स्थान दिया गया है। आत्मा या पदार्थ के व्यक्त सिद्धान्त के स्थान पर कुछ निश्चित ही सम्मिलित किया गया हो जो उसका स्थान ले सके और यह व्याख्या कर सके कि अस्तित्व प्रवाह के पृथक् धर्म किस प्रकार एक साथ सम्वद्ध होते हैं जिससे एक स्थायी भौतिक ससार और उसमें निवास करने वाले दीर्घ स्थायी व्यक्तियों का विभ्रम उत्पन्न हो जाता है। उनके स्थान पर हेतु प्रत्यय व्यवस्था अर्थात् भौतिक एव नैतिक कारणत्व या हेतुत्व को महत्व दिया गया। क्षणिक तत्वों का प्रवाह एक अस्त व्यस्त व्यवस्था नहीं थी। सभी तत्व चाहे वह एक क्षण के लिए प्रगट होता हो वह प्रतीत्य-समुत्पन्न होता है। 'अस्मिन् सति इदम भवति' के सिद्धान्त के आधार पर यह विशुद्ध हेतुवाद की तरह है। इस प्रकार विपाक हेतु या नैतिक हेतु हेतुवाद के सामान्य सिद्धान्त के अन्तर्गत विस्तृत दार्शनिक आधार प्राप्त करने लगा। यही हेतुवाद का एक सिद्धान्त है।

बौद्ध दर्शन की पाचवी विशेषता में अस्तित्व के धर्मों को भौतिक धर्मों की अपेक्षा बहुत कुछ सरकारो या सरकृत धर्म के समान माना जाता था। चित्त चैत्त मानसिक धर्म स्वभावतः नैतिक, अनैतिक अथवा निर्लिप्त शक्तियाँ होती थीं। पदार्थ धर्म की कल्पना एक ऐसी वस्तु के रूप में की गई जिसमें स्वयं पदार्थ की अपेक्षा पदार्थवत् प्रतीत होने की क्षमता थी। सस्कार कभी अकेले नहीं बल्कि हेतु प्रत्यय व्यवस्था के अनुसार परस्पर निर्भरता की दशा में क्रियाशील होते थे। इसीलिए उन्हें 'सह सरकृत धर्म या सरकार' कहा गया है।

इस प्रकार प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन ने असंख्य विषयों के प्रवाह से युक्त एक ऐसे ससार की खोज की जो एक ओर तो, हम कुछ सुनते हैं, हम जो कुछ सूँघते हैं, जो कुछ देखते हैं, स्पर्श करते हैं, स्वाद लेते हैं। उसका आयतन है और दूसरी ओर वेदना, सज्ञा, संस्कार से युक्त ज्ञान (चित्त—मनस—विज्ञान) है। किन्तु जिसमें कोई ईश्वर नहीं, कोई पदार्थ नहीं, कोई आत्मा नहीं, सामान्य रूप से कोई भी स्थायी या पदार्थ वस्तु नहीं है।

यह संस्कृत धर्मों का प्रवाह जिसमें कोई भी वास्तविक पुद्गल नहीं था एक निश्चित दिशा की ओर बढ़ रहा था। यह अभिप्रेरक आत्मा या पुद्गल नहीं बल्कि हेतु प्रत्यय व्यवस्था थी। इसका उद्देश्य निर्वाण था। जिसका अर्थ जीवन के प्रत्येक लक्षण की चिरतन शांति, विश्व या धर्मकाय की सर्वथा निष्क्रिय अवस्था था जिसमें सभी धर्म अपनी समस्त संस्कार गत शक्ति से रहित होकर चिर शांत हो जाते हैं। इस विश्लेषण (धर्म एवं संस्कार) का उद्देश्य उनकी क्रियाशीलता की अवस्था के अनुसंधान अथवा इन क्रियाओं को कम करने या रोकने के मार्ग का निर्धारण करने के अतिरिक्त और कुछ नहीं था जिससे चरम शांति या निर्वाण की अवस्था तक पहुँचा जा सके। मोक्ष के मार्ग सम्बन्धी सिद्धान्त का रास्ता साफ करने के लिए, आर्यत्व की, बुद्ध की चरम अवस्था की प्राप्ति के लिए प्रशस्त करने के उद्देश्य से ही इस सत्त्वमीमासात्मक विश्लेषण का प्रतिपादन किया गया। इसमें हमें बौद्ध दर्शन की एक अन्य विशेषता दिखाई पड़ती है जिसे हम मोक्षवाद कहते हैं। मोक्षवाद के मार्ग का शिक्षा देने में बौद्धों का पूर्ववर्ती प्रारम्भिक भारतीय योग है। बुद्ध के काल में समस्त भारत में ब्राह्मणों के अनुयायियों और श्रमणों के योग के समर्थकों एवं विरोधियों में, खुले उच्च धार्मिक संप्रदाय, और योग के प्रति झुकाव वाले जनप्रिय सिद्धान्तवादियों में बटा था। योग की प्रमुख धारणा थी कि अभ्यास एवं केन्द्रित ध्यान द्वारा समाधि की ऐसी अवस्था प्राप्त की जा सकती है। जो ध्यान करने वाले को असाधारण शक्तियाँ प्रदान करती हैं जो एक अतिमानव के समतुल्य शक्ति होती है। भगवान् बुद्ध के मत में यह शिक्षा सम्मिलित हो गई। यह समाधिस्थ ध्यान शांति के मार्ग का चरम सदस्य एक माध्यम बन गया जिसके द्वारा सबसे पहले मिथ्या दृष्टिकोणों एवं दुष्ट प्रवृत्तियों को समाप्त करके उच्चतम यौगिक अवस्थाएँ प्राप्त की जा सकती थी। आर्य, योगी या अतिमानव एक ऐसा मनुष्य धर्मों का ऐसा सघात बन गया जहाँ 'प्रज्ञा अमला' ही पवित्र जीवन का सबसे प्रमुख सिद्धान्त बन जाता है। यह बौद्ध दर्शन की अंतिम विशेषता अर्हतवाद है।

इस प्रकार सम्पूर्ण मतवाद को चार आर्यों— सत्त्वों के सूत्र के रूप में संक्षिप्त कर दिया गया है। जैसे —

१ जीवन एक अशान्त संघर्ष है

२ इसकी उत्पत्ति पापपूर्ण वासनाओं से होती है

३ विरतन शांति ही चरम अभीष्ट है

४ एक ऐसा मार्ग है। जहाँ जीवन के निर्माण में सहायक समस्त संस्कार क्रमशः लुप्त हो जाते हैं।

इस प्रकार बौद्ध दर्शन के इतिहास के प्रथम काल धर्म चक्र के प्रथम प्रवर्तन के यही प्रमुख विचार हैं इसे कदाचित् ही किसी धर्म का प्रतिनिधित्व करने वाला कहा जा सकता है। इस मत का अधिक धार्मिक पक्ष एक मार्ग की शिक्षा सर्वथा मानवोचित है। व्यक्ति या मानव स्वयं अपने ही प्रयास नैतिक पूर्णता एवं बौद्धिक पूर्णता के द्वारा मोक्ष प्राप्त करता है। तत्कालीन समय में बौद्धमत में उपासना अधिक नहीं थी। वह परिवार एवं संपत्ति से रहित विरक्तों का ऐसा समूह था जो अपने पापों को खुले रूप में अंगीकार करने के लिए महीने में दो बार झुकता होता था। और ध्यान, दार्शनिक वाद विवाद तथा तपस्या में संलग्न रहते थे। अशोक के बाद के काल में बौद्ध दर्शन १८ संप्रदाय में बंट गया था। वात्सीपुत्रियों के संप्रदाय द्वारा एक छायात्मक, अर्धवास्तविक व्यक्तित्व की स्वीकृति ही इस दर्शन की मौलिक रूपरेखा से एकमात्र महत्वपूर्ण विचलन था।

### द्वितीय काल :

बौद्धमत के इतिहास के द्वितीय काल का विकास पाचवीं शताब्दी के अंतिम वर्षों में इसमें इसके दर्शन के रूप में और धर्म के रूप में इसकी प्रकृति में एक मौलिक परिवर्तन हुआ। इसने उस मानव बुद्ध के आदर्श को छोड़ दिया जो एक निर्जीव निर्वाण में सर्वथा विलीन हो जाते हैं और उनके स्थान पर जीवन से परिपूर्ण निर्वाण में अधिष्ठित एक दिव्य बुद्ध के आदर्श को प्रतिष्ठित किया। इसके साथ ही इसने अपने दर्शन को एक मौलिक बहुतत्त्ववाद से मौलिक एक तत्त्ववाद के रूप में परिवर्तित कर दिया। यह परिवर्तन भारत के उन ब्राह्मण धर्मों के विकास का समकालीन प्रतीक होता है। जिसमें इसी काल में राष्ट्रीय देवता, शिव और विष्णु की उपासना होने लगी और उन्हें एक तत्त्ववादी दर्शन की पृष्ठभूमि पर स्थापित किया गया।

यह नवीन बौद्धदर्शन एक वास्तविक, यथार्थ, चरम अस्तित्व का या चरम वास्तविकता का ऐसी वास्तविकता का जा समस्त सबंधों से रहित है या स्वयं वास्तविकता अथवा स्वतंत्र और असंबद्ध

वास्तविकता। का विचार था। इसीलिए प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन के बहुतत्त्ववाद द्वारा स्थापित समस्त भौतिक और मानसिक धर्मों को परस्पर सम्बद्ध धर्म<sup>१</sup> अथवा सहकारी शक्तिया माना गया था, इसीलिए इनमे से किसी को भी चरम सत्य के रूप में नहीं देखा गया था। ये सब परस्पर सम्बद्ध, परस्पर अपेक्ष्य और इसीलिए स्वभाव शून्य थे।<sup>२</sup>

---

१ अनपेक्ष्य स्वभाव सर्वधर्म शून्यता।

२. सस्कृत धर्म।

३ सस्कार।

४ परस्पर अपेक्ष्य शून्य स्वभाव शून्य



इन सभी धर्मों के सपूर्ण स्वरूप से सपूर्णताओं की सपूर्णता से, एकता या अद्वितीय वास्तविक तत्व के रूप में इस विश्व या धर्मकाय की कल्पना से कम किसी को भी परम सत्य नहीं स्वीकार किया जा सकता था। एकता के रूप में धर्मों के पूरे समुच्चय<sup>५</sup> को, इस धर्मता को तब बुद्ध के ब्रह्माण्डीय शरीर के साथ उसके विश्व के अद्वितीय तत्व के पक्ष सहित समीकृत किया गया। बौद्ध दर्शन के प्रथम काल में स्थापित धर्मों का उन पाँच स्कंधों में विभाजन का, हमारे बारह आयतनों की और वैयक्तिक जीवन का १८ धातुओं में विभाजन का सर्वथा प्रतिवाद ही नहीं किया किन्तु उनका स्वयं अपने में ही सत्य धर्मों के रूप में ऐसे धर्मों के रूप में जो स्वभावशून्य हैं, एक छायात्मक अस्तित्व मात्र स्वीकार किया गया। इसके अतिरिक्त बौद्ध दर्शन के प्रथम काल में समस्त पुद्गल, समस्त स्थायी तत्वों, आत्माओं और पदार्थों के लिए परम सत्य को अस्वीकार किया गया था। नवीन बौद्ध मत में न केवल उनके धर्म, ऐन्द्रिक प्रदत्त और चेतना के आधारभूत प्रदत्त ही वरन् समस्त चित्त सप्रयुक्त संस्कार भी द्वन्द्वात्मक विनाश की पद्धति में आत्माओं का अनुमान करने लगे। प्रारम्भिकवादों को अनात्मवाद या निस्वभाववाद<sup>६</sup> नाम प्रदान किया गया।

---

५ धर्मकाय = धर्मराशि

६ धर्मकाय = बुद्ध

७ अनात्मवाद = निस्वभाववाद = पुद्गल नैरात्मवाद = पुद्गल शून्यता।

नये बौद्ध दर्शन को धर्म नैरात्मवाद का नाम दिया गया जो सापेक्षता और एतदर्थ उन समस्त आरम्भिक प्रदत्तों की अवास्तविकता का वाद है। जिनमें अस्तित्व का विश्लेषण किया गया है। बौद्ध मत की यह मुख्य विशेषता है। यह धर्मों के उस परम सत्य को नहीं मानता जिसे प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन में सत्य के रूप में माना गया है।

हेतुवाद को हर धर्म के अन्य सबके कार्यात्मक अपेक्षत्व के हेतुवाद का अन्य वस्तुओं से किसी वस्तु के उत्पादन के रूप में नहीं<sup>८</sup> जो बौद्ध दर्शन के प्रारम्भ से ही एक स्वभाविक विशेषता रहा है।

---

८ — धर्म नैरात्मवाद=धर्मशून्यता=स्वभावशून्यता=परस्पर अपेक्षता अथवा केवल शून्यता। शेरबात्स्की के निर्वाण नामक ग्रंथ (पृष्ठ ४३ नोट) में सगृहीत सदर्भों से इस बात की पूरी स्थापना कर दी गई कि 'शून्यता' का केवल 'अभाव' नहीं वरन् इतरेतर अभाव=परस्पर अपेक्षता का अर्थ है जिसका तात्पर्य चरम सत्य का अभाव (=अपरिनिष्पन्नता) अथवा सापेक्षता है। विरोधियों ने इसे अभाव कहा है, तुकी न्यायसूत्र, ११ ३४ (तुकी डब्लू रुबेन डाई न्यायसूत्र २६०) १ ई० ओबर मिलर ने हरिभद्र के अभिसमया लड कारालोक (मिनायेफ पाण्डुलिपि, फेसी० ७१६, ७-६) के इस युक्तिपूर्ण स्थल की ओर शेरबात्स्की की ओर ध्यान आकर्षित किया है—“धर्मस्य धर्मेण शून्यत्वात् सर्व-धर्म-शून्यता, सर्व-धर्माणाम् सस्कृत-असस्कृत-राशेर इतरेतरापेक्षत्वेन स्वभाव अपरिनिष्पन्नत्वात्।”

९ — प्रतीत्यसमुत्पाद।

१० — न स्वभावत उत्पाद।

नये बौद्ध दर्शन ने न केवल सुरक्षित ही रखा है बल्कि इसे ही संपूर्ण सिद्धान्त की आधार शिला स्वीकार किया है। फिर भी इसका अर्थ कुछ बदल गया है। नवीन बौद्ध दर्शन में वास्तविकता की नवीन परिभाषा के अनुसार परस्पर अपेक्ष्य होने के कारण ये सब अवास्तविक हैं। जबकि पुरातन बौद्ध दर्शन में समस्त धर्म परस्पर अपेक्ष्य और वास्तविक हैं।" इसमें 'परस्पर-अपेक्ष्य उत्पादन' के सिद्धान्त के प्रथम अंश पर अत्यधिक महत्व दिया गया है। लेकिन दूसरे अंश पर विल्कुल महत्व नहीं दिया गया है। परम वास्तविकता की दृष्टि से देखा जाय तो जगत एक ऐसी गति रहित पूर्णता का नाम है जिसमें न कुछ विलीन होता है और न कुछ उत्पन्न होता है सांख्य दर्शन के अनुसार कोई वस्तु स्वयं अपने उत्पन्न होती है और वैशेषिक दर्शन के अनुसार वस्तुएं अन्य वस्तुओं से उत्पन्न होती हैं। यह दोनों मत गलत हैं। इसके अतिरिक्त बौद्धों का प्रारंभिक विचार कि क्षणिक क्षणभर के लिए अस्तित्व प्राप्त करते हैं। भी सर्वथा दोषयुक्त है। यहाँ कोई उत्पादन होता ही नहीं। बौद्ध दर्शन की यह दूसरी विशेषता है। जो एक गतिरहित संपूर्णता में विलीन करके वास्तविक हेतुवाद का सर्वथा निराकरण करती है।

नवीन बौद्ध दर्शन की दो वास्तविकताएँ हो गई—

१ सवृत्ति सत्य

२ सावृत सत्य (परमार्थ सत्य)।

---

११ — तुकी० माध्यमिक कारिका के आरंभिक सूत्र।

१२ — तुकी० शेरबात्स्की के निर्वाण नामक ग्रंथ, पृष्ठ ४१/

सर्वोत्तम सत्य वास्तविकता का भ्रातिमय पक्ष है और सावृत्त सत्य चरम स्वरूप है। इन दो वास्तविकताओं या 'दो सत्यों' ने पूर्व के मतवाद के 'चार सत्यों' का अधिक्रमण कर दिया। नवीन बौद्ध दर्शन में एक अन्य विशेषता भी पाई जाती है, जिसमें अनुभूत जगत एवं निरपेक्ष के बीच, संसार एवं निर्वाण के बीच पूर्ण-रूप से समान शक्तित्व के सम्बन्ध का सिद्धान्त पाया जाता है। प्रारम्भिक बौद्ध मत के समस्त धर्मों को जिन्हें केवल निर्वाण में ही प्रसुप्त किन्तु साधारण जीवन में सक्रिय संस्कार माना गया था। यहाँ चिर प्रसुप्त और उनकी सक्रियता को केवल एक भ्रम माना गया। यह अनुभूत जगत केवल एक भ्रमात्मक प्रतीति है जिसके नीचे साधारण मनुष्यों के सीमित बोध के लिए निरपेक्ष अपने को अभिव्यक्त करता है। अतः दोनों के तल में कोई अधिक अन्तर नहीं है। निर्वाण या निरपेक्ष चिरत्व के रूप में दृष्ट जगत (स्वभाव काय) के अलावा और कुछ नहीं है। निरपेक्ष सत्य के इस रूप का साधारण अनुभवात्मक आयतनो के द्वारा ज्ञान नहीं हो सकता। इसीलिए निरपेक्ष या चरम बोध के लिए अनवरिथत विचार की विधियों या उनके परिणामों की सर्वथा निष्प्रयोजन होने के रूप में आलोचना की गई है। अतः समस्त न्यायशास्त्र तथा साथ ही साथ प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन की सभी धारणाओं, उसके बुद्धत्व, उसके निर्वाण, उसके चार आर्यसत्य आदि की कृत्रिम और परस्पर विरोधी होने के कारण इनकी आलोचना की गई। सत्य ज्ञान केवल अर्हत का योगिक ज्ञान एवं उन नवीन बौद्ध धर्मग्रन्थों द्वारा उद्घाटित ज्ञान है जिसमें जगत (संसार) का एकतत्वात्मक दृष्टिकोण ही उसकी विषय वस्तु है। नवीन बौद्ध दर्शन की यह एक और विशेषता है, जिसमें समस्त न्यायशास्त्र की आलोचना की गई है एवं योग तथा बौद्ध धर्म ग्रन्थों से उद्घाटित ज्ञान को सत्य माना गया है।

कुछ समय पश्चात् उदारपथियों का सौतात्रिक संप्रदाय सापेक्षतावादियों के वर्ग से अलग हो गया। सौतान्तिक संप्रदाय ने अपने के तार्किक समर्थन के न्याय को स्वीकार कर लिया। जिसमें फिर भी उन सभी आधारभूत सिद्धान्तों के आन्वीक्षिकी विनाश सम्मिलित थे। जिस पर ज्ञान आधारित है।

मोक्ष के मार्ग के सदर्थ में हीनयान की अपेक्षा महायान को अत्यधिक महत्त्व दिया गया। क्योंकि हीनयान का आदर्श स्वयं को मोक्ष प्राप्त कराना था और महायान का आदर्श समस्त प्राणियों को मोक्ष प्राप्त करना था। अनुभव जगत को इस आशय में एक छायात्मक वास्तविकता माना गया कि पारमिता और महाकरुणा के अभ्यास के क्षेत्र के रूप में यहाँ धर्मकाय<sup>१५</sup> की प्राप्ति के लिए एक अभ्यास है। अमलाप्रज्ञा को जो अर्हत के धर्मों में से एक भी, अब प्रज्ञा पारमिता के नाम से ज्ञानकाय के एक पक्ष के साथ मिला दिया गया जिसका द्वितीय पक्ष स्वभावकाय था। भगवान् बुद्ध अब मनुष्य नहीं रहे बल्कि सभोगकाय के नाम से वे एक वास्तविक ईश्वर बन गये। लेकिन फिर भी वे जगत

रक्षयिता नहीं था। नवीन बौद्ध दर्शन ने अपनी इस विशेषता को बचाये रखा। नई धारणा के अनुसार वह अब भी हेतुवाद के सवृत्ति के अधीन थे। केवल ज्ञानकाय ही हेतु और माया से परे था। इस समय बौद्ध दर्शन एक बौद्ध धर्म बन गया। हिन्दू धर्म की तरह यह एक प्रकार के लौकिक बहुदेवत्ववाद के पीछे अलौकिक विश्वदेवैक्यवाद की अभिव्यक्ति करने लगा। पूजा की विधि के लिए इसने प्रचलित अद्भुत कृत्यों तथा तथाकथित तांत्रिक संस्कारों को स्वीकार किया। मूर्ति विषयक आदर्श को पाने के लिए इसने यूनानी कलाकारों को प्रयोग किया।

## तृतीय काल :

बौद्ध दर्शन के द्वितीय काल के पश्चात् इसमें महत्वपूर्ण परिवर्तन हुआ। यह प्रगति भारतीय सभ्यता के स्वर्णयुग का समकालीन था। जब भारत का अधिकतर भाग गुप्तों के राष्ट्रीय वश के समृद्धिशाली शासन के अन्तर्गत था। इस काल में कला एवं विज्ञान अपने चरमोत्कर्ष पर था। बौद्ध दार्शनिकों ने इस पुनर्जागरण में महत्वपूर्ण योगदान दिया। बौद्ध दर्शन को दो भ्राताओं अर्हत् असङ्ग एवं आचार्य वसुबधु ने एक नई दिशा प्रदान की। नये युग की भावना के अनुसार ही समस्त न्याय की भर्त्सना का परित्याग कर दिया गया। जो द्वितीय काल की विशेषता थी। इस काल में बौद्ध दार्शनिकों ने नैयायिक विषयों में अत्यधिक रूचि लेने लगे जो इस काल के अतः तक सर्वव्यापी हो गई।

इस नये परिवर्तन का प्रारम्भ बिन्दु बहुत कुछ 'COGITO ERGO SUM' (मैं विचार करता हूँ इसीलिए मैं हूँ स्वसवेदना") का एक भारतीय संस्करण था।

---

१४ सद स० ने प्रत्यक्षतः इस सूत्र को प्रविनि० से दिया है। तुकी न्यायकणिका, पृष्ठ २६१। अधिक ठीक अर्थों में व्यक्त करने पर भारतीय सूत्र इस प्रकार होगा—

COGITANTEM ME SENTIO NE SIT CAECUS MUNDUS OMNIS= स्वसवेदनम् अङ्गीकार्यम्, अन्यथा जगद आन्ध्यम् प्रसज्येत। प्रो० सिलवेन लेवी COGITO ERGO SUM की पहले ही 'स्वसवेदना' से तुलना कर चुके हैं। तुकी० महायान सूत्रलकार, २, पृ० २०।

पूर्णमायावादी संप्रदाय के विरुद्ध बौद्ध दार्शनिकों ने अब घोषणा कि हम स्वसम्वेदना की वैधता को अस्वीकार नहीं कर लेते क्योंकि यदि हम स्वसवेदना को अस्वीकार करेंगे तो हमें खुद चेतना को ही अस्वीकार करना पड़ेगा। और तब संपूर्ण जगत सर्वथा अन्धत्व की अवस्था में बदल जायेगा। यदि हम वास्तव में नहीं जानते कि हम लाल पट देख रहे हैं तो स्वयं लालपन को हम कभी नहीं जान सकते।

इसलिए स्व सवेदना को ज्ञान के सार्थक श्रोत के रूप में अवश्य मानना चाहिए। स्व सवेदना की समस्या ने पूरे भारतवर्ष एवं बौद्ध दार्शनिकों को भी समर्थक एवं विरोधी<sup>१५</sup> दलों में बांट दिया। लेकिन ऐसा मालूम पड़ता है कि इस सिद्धान्त का उद्देश्य माध्यमिकों के अतिसंशयवाद का प्रतिकार करना था। बौद्ध दर्शन के तृतीय काल की यह दूसरी विशेषता है। बौद्ध दर्शन के तृतीय काल की एक अन्य विशेषता है। जिसमें बाह्य संसार के अस्तित्व संबंधी पिछले काल के संशयवाद को पूर्णतया सुरक्षित रखा गया। इस काल में बौद्ध दर्शन आदर्शवादी बन गया। बौद्ध दर्शन ने स्वीकार किया कि हर प्रकार का अस्तित्व निश्चित रूप से मानसिक ही है।<sup>१</sup> और यह हमारे विचारों की तदनुरूप बाह्य वास्तविकता की परिकल्पना में पुष्टि नहीं होती।<sup>१६</sup> सभी विचारों को परिकल्पित, परतत्र एवं परिनिष्पन्न के रूप में विभाजित किया गया जिसमें परतत्र एवं परिनिष्पन्न को वास्तविक माना गया। सापेक्ष एवं निरपेक्ष वास्तविकताओं को माना गया था। जब बौद्ध दर्शन के द्वितीय काल में समस्त विचारों को अवास्तविक या शून्य माना गया था। क्योंकि वे परस्पर अपेक्ष्य थे। बौद्ध दर्शन के तृतीय काल की यह तीसरी विशेषता है। जो आदर्शवादी बन गया।

---

१५ — तुकी० भाग २ पृ० २६, नोट ४

१६ — विज्ञान मात्रवाद = SEMS - TSAM - PA

१७ — निरालम्बन—वाद

अंतिम मे नवीन बौद्ध दर्शन की एक प्रमुख विशेषता उसका 'आलय विज्ञान' भी है। जो इस काल के पहले चरण मे प्रमुख रहा लेकिन अंतिम चरण मे छोड दिया गया। कोई वाहय जगत नहीं और उसका ज्ञान प्राप्त करने वाली कोई सम्वेदना नहीं केवल एक ही सम्वेदना है जो स्वसम्वेदनात्मक अर्थात् वह है जो केवल अपने ही स्वत्व का ज्ञान प्राप्त करती है। अतजगत या वास्तविक ससार को ऐसे सभाव्य विचारो के अपार विस्तार द्वारा निर्मित माना गया। जो चेतना के सगह्वालय मे प्रशुप्त पडे रहते है। इस प्रकार वास्तविकता चिताजनक बन जाती है। एक अनादि वासना को समग्रहीत चेतना का एक अनिवार्य पूरक माना गया। यह वही शक्ति है जो यथार्थ वास्तविकता की तथ्य श्रृखला को कार्यक्षम अस्तित्व की ओर अभिप्रेरित करती है। जिस प्रकार यूरोप के तर्कवादियों ने यह स्वीकार किया कि सभाव्य वस्तुओ के अपार विस्तार ईश्वर की बुद्धि मे सम्मिलित है। जिनमे से वह उन्ही वस्तुओ को चुनता है और अस्तित्व प्रदान करता है। जो सब समग्र रूप से अधिकतम सहसभाय वास्तविकता का निर्माण करती है उसी प्रकार बौद्ध दर्शन मे भी है। इसमे अन्तर केवल इतना है कि 'ईश्वर की बुद्धि' के स्थान पर 'आलय विज्ञान'<sup>१</sup> को और उसकी इच्छा को 'अनादि वासना' को स्थापित कर दिया गया। बौद्ध दर्शन के तृतीय काल की यह अंतिम विशेषता है।



बौद्ध दर्शन के प्रथम काल एवं द्वितीय काल की भाँति तृतीय काल भी उग्रवादी एवं अनुग्रवादी' संप्रदाय में विभाजित है। जैसा कि शेरबात्स्की के 'बौद्ध न्याय' ग्रंथ में स्पष्ट है। इसके द्वितीय भाग में आरम्भ के उग्र आदर्शवाद को छोड़ दिया गया। और एक गुणागुण विचार युक्त अथवा बोधातिरिक्त वार्ताविकता को मान लिया। इसने आलस्य विज्ञान को भी यह मानकर छोड़ दिया कि यह प्रच्छन्न आत्मा है।

अन्तिम में एक धर्म के रूप में इस काल में बौद्ध दर्शन बहुत कुछ वैसा ही रहा होगा जैसा कि पिछले काल में था। इस पद्धति को आदर्शवादी सिद्धान्तों के अनुरूप बनाने के लिए निर्वाण, बुद्ध एवं निरपेक्ष सबंधी सिद्धान्तों में कुछ परिवर्तन अवश्य किये गये। इस काल के महान व्यक्ति मुक्त विचारक प्रतीत होते हैं। इस प्रकार बौद्ध दर्शन के विकास की परम्परा के अन्तर्गत सबसे पहले उसके तीनों काल के विभाजन का संक्षिप्त वर्णन किया गया है।

द्वितीय अध्याय  
बौद्ध दर्शन का चरम विकास

## द्वितीय अध्याय

### बौद्ध दर्शन का चरम विकास

बौद्ध दर्शन के विकास में मुख्य रूप से नागार्जुन, मैत्रेय, वसुबन्धु, असग, दिग्नाग, धर्मकीर्ति आदि दार्शनिकों का महत्वपूर्ण योगदान है। यहाँ सभी दार्शनिकों का विवेचन क्रमशः वर्णन करना आवश्यक है।

#### नागार्जुन (११३ – २१३ ई०)

नागार्जुन न केवल बौद्ध दर्शन में बल्कि संपूर्ण भारतीय दर्शन में महत्वपूर्ण स्थान रखते हैं। यह माध्यमिक संप्रदाय के संस्थापक आचार्य थे। उन्होंने सत्-असत्, उभय – अनुभय – इन चार कोटियों से रहित शून्य तत्त्व का प्रणयन किया। नागार्जुन के न बाह्य प्रमेय अर्थसत् हैं और न प्रमाणसत् हैं। नागार्जुन प्रमाण का खंडन कर प्रमेय का भी खंडन करते हैं। तथा 'शून्य' नामक तत्त्व को सिद्ध करते हैं। उनकी शून्यता का अर्थ है वह प्रज्ञा जो किसी सत्य को आत्यन्तिक रूप से सत्य नहीं मानती।'

---

१ " EPISTEMOLOGICALLY EMPTINESS IS PRAJNA AN, UNATTACHED INSIGHT THAT NO

नागार्जुन की मुख्य कृतियाँ हैं

- (१) मूल माध्यमिक कारिका
- (२) विग्रह व्यावर्तनी
- (३) युक्तिषष्टिका कारिका
- (४) वेदल्य सूत्र प्रकरण।

मूल माध्यमिक 'कारिका माध्यमिक' संप्रदाय का सर्वप्रथम ग्रंथ है। इस ग्रंथ में आर्य नागार्जुन ने न्याय के परिभाषक शब्दों का यदा-कदा प्रयोग किया है। जैसे — अध्याय<sup>१</sup> में 'साध्यसम' शब्द का प्रयोग किया गया है<sup>२</sup>। युक्तिषष्टिका में युक्तियों या तर्कों के स्रबध में ६० कारिकाओं की रचना की गई। न्यायशास्त्र के सदर्थ में नागार्जुन की जो रचना प्रसिद्ध हुई है वह है विग्रह व्यावर्तनी की विषय वस्तु प्रमाणशास्त्र के सदर्थ में जानकारी रखना उपादेय है।

### मैत्रेय (३०० ई०)

योगाचार दर्शन के संस्थापक आचार्य मैत्रेय ने विज्ञानवाद से सम्बन्धित कई रचनाओं का निर्माण किया है। जिनमें बोधिसत्त्व चर्या निर्देश, सप्त — दशाभूमि शास्त्र, योगाचार्य एवं अभिसमयालकारिका मुख्य हैं। आचार्य मैत्रेय के अनुसार साध्य को सिद्ध करने के लिए प्रतिज्ञा के लिए हेतु एवं दो उदाहरण मिलना चाहिए। आचार्य मैत्रेय ने कहा कि महर्षि गौतम द्वारा प्रणीत उपमान प्रमाण का उल्लेख नहीं किया जा सकता।

---

२ विग्रहे य परीहार कृते शून्यतया वदेत।

सर्वं तस्यापरिहृतं सम साध्येन जायते।।”

## बसुबन्धु :

आचार्य असग के अनुज बसुबन्धु का जन्म गाधार राज्य के पुरुषपुर नगर में हुआ था। ये प्रारम्भ से वैभाषिक थे लेकिन असग के द्वारा विज्ञानवाद (योगाचार) में दीक्षित कर दिये गये। इन्होंने योगाचार एवं वैभाषिक दोनों संप्रदायों के लिए ग्रंथ की रचना की। परमार्थ ने बसुबन्धु का समय ३१६ ई० से ३६६ ई० प्रतिपादित किया है। भारतीय एवं चीनी विद्वानों ने बसुबन्धु को बोधिसत्त्व कहा है। बसुबन्धु की अनेक कृतियाँ हैं। जिनमें प्रमुख निम्न हैं—

१) अभिधर्म कोश एवं भाष्य

२) विशिका

३) त्रिशिका

४) मध्यात विभाग भाष्य

५) त्रिरत्नभाव निर्देश

६) पचरकध प्रकरण

७) कर्मासिद्धि प्रकरण

८) वाद विधि इन सब कृतियों में सबसे मुख्य रचना वाद विधि<sup>३</sup> है।

## असग (३५० ई०)

असग का जन्म पेशावर के एक ब्राह्मण पठान) कुल में हुआ था। इनके छोटे भाई बसुबन्धु बौद्ध दर्शन के क्षेत्र के प्रसिद्ध दार्शनिक थे। बसुबन्धु के कई ग्रंथ काल कवलिक हो गये। बसुबन्धु का अभिधर्मकोश बहुत उच्च कोटि का ग्रंथ है। लेकिन वह सर्वरिस्तिवाद का एक सुश्रुखलित विवेचन ही है। इसीलिए राहुल साकृत्यायन ने उसके बारे में कुछ नहीं लिखा। बसुबन्धु “ मध्यकालीन न्यायशास्त्र” के पिता दिगनाग के गुरु थे। उन्होंने स्वयं भी ‘वाद विधान’ नाम से न्याय पर एक ग्रंथ की रचना की थी। लेकिन शिष्य की प्रतिभा के सामने गुरु की कृत्तिया ढक गई। बसुबन्धु समुद्रगुप्त के पुत्र चन्द्रगुप्त ‘विक्रमादित्य’ के अध्यापक रह चुके थे, और इस प्रकार वह ईसवी चौथी शताब्दी के उत्तरार्ध में मौजूद थे।

असग ने योगाचार भूमि, उत्तरतत्र, जैसे ग्रंथों का प्रणयन करके विज्ञानवाद का समर्थन किया। छोटे भाई बसुबन्धु ने वैभाषिक सम्मत तथा बुद्ध के दर्शन से बहुसम्मत अपने सर्वोत्कृष्ट ग्रंथ ‘अभिधर्मकोष’ तथा उस पर एक बड़ा भाष्य लिखा।

इसके अतिरिक्त विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि की विशिका एव त्रिशिका की रचना करके ‘असग’ के दर्शन का सुव्यवस्थित रूप से दार्शनिकों के समक्ष प्रस्तुत किया। बसुबन्धु का अगला महत्वपूर्ण कार्य था ‘वाद विधान’ नामक ग्रंथ लिखकर भारतीय न्यायशक्ति को नागार्जुन से मिली प्रेरणा का नियमबद्ध करना। और इससे महत्वपूर्ण कार्य था कि दिगनाग जैसे शिष्य को पढाकर अब तक किये गये दार्शनिक कार्य को आगे बढ़ाने के लिए तैयार करना। योगाचार दर्शन का नाम असग सबसे बड़े ग्रंथ ‘योगाचार भूमि’ से लिया गया है।

असग के मुख्यतः पांच ग्रंथ हैं महायानोत्तर तत्र, सूत्रालकार, योगाचार-भूमि-वस्तुसंग्रहणी बोधिसत्त्व-पिटकाववाद। इनमें अंतिम दोनों ग्रंथ की जानकारी ‘योगाचार भूमि’ से हुई—

### योगाचार भूमि :

असग द्वारा प्रणीत योगाचार भूमि १७ भूमियों में बटा है। जो निम्नलिखित हैं।

१- विज्ञान भूमि

२- मन भूमि

३- सवितर्क – सविचारा भूमि

४ - अवितर्क विचारमात्रा भूमि

५ - अवितर्क - अविचारा भूमि

६ - समाहिता भूमि

७ - असमाहिता भूमि

८ - सचित्तका भूमि

९ - अचित्तका भूमि

१० - श्रावक भूमि

११ - बोधिसत्त्व भूमि

---

४. श्रावक भूमि तथा बोधिसत्त्व भूमि तिब्बत में मिली 'योगाचार भूमि' की तालपत्र पोथी 'दशवी सदी' में नहीं है। बोधिसत्त्व भूमि को प्रो० उ० बोगीहारा 'जापान १९३०' प्रकाशित कर चुके हैं।

---

१२ - भाव मयी भूमि

१३ - श्रुत मयी भूमि

१४ - प्रत्येक बुद्ध भूमि

१५ - चैतामयी भूमि

१६ - सोपधिका भूमि

१७ - निरूपाधिका भूमि

आचार्य असग क्षणिक विज्ञानवादी थे। यह विज्ञानवाद असग के पूर्व 'लकावार सूत्र' एवं सधिनिर्मोचन सूत्र' में उपस्थित था। इन सूत्रों को 'बुद्ध वचन' कहा जाता है। लेकिन अधिकतर महायान सूत्रों की तरह यह बुद्ध के नाम पर बने पीछे के सूत्र है। लकावतार सूत्र का उपदेश महात्मा बुद्ध ने दक्षिण में लका द्वीप के पर्वत (समन्तकूट) पर उपदेश दिया था। वस्तुतः उसे दक्षिण में न ले जाकर उत्तर में गंधार की पर्वतावली में ले जाना अधिक तर्क सगत है। बौद्धों का विज्ञानवाद बुद्ध के "सब्ब अनिच्च" (सब अनित्य हैं) के साथ मिश्रण मात्र है। यह मिश्रण उसी गंधार में किया गया जहाँ यूनानियों की कला के मिश्रण द्वारा गंधार मूर्तिकला ने अवतार लिया। विज्ञानवाद विज्ञान को परम तत्त्व मानता है, यह झूठे मन विज्ञान के अतिरिक्त सातवे आलय विज्ञान को भी स्वीकार करता है। आलय विज्ञान वह है जिसमें विश्व की सारी जड़ चेतन वस्तुएँ प्रकट एवं विलीन होती हैं।

योगाचार भूमि कोई सुसंबद्ध ग्रंथ नहीं है वह बुद्ध घोष "विक्षुद्धिमार्ग" (विशुद्धि मार्ग) की भाँति अधिकतर बौद्ध सदाचार योग तथा धर्मतत्त्व का विशद विवेचन है। असग ने "गाथार्थ - प्रविचय"<sup>1</sup> में हीनयान एवं महायान की १७८ गाथाएँ संकलित कर दी हैं। असग ने बुद्धघोष की तरह सूत्रों की भाषा शैली का बहुत अधिक अनुकरण किया है। कि कभी - कभी भ्रम होने लगता है कि हम अभिसरकृत सरकृत काल में न होकर पिटक काल की किसी पुस्तक को संस्कृत शब्दान्तर के रूप में पढ़ रहे हैं। बुद्धघोष ने अपने ग्रंथ को पाली में लिखा। असग अपनी कृति को बुद्ध के नाम से प्रकट करने के इच्छुक थे। लेकिन प्रश्न उठता है कि असग ने ऐसी शैली क्यों अपनाई जिसमें किसी मत को संक्षेप में नहीं व्यक्त किया जा सकता।

योगाचार भूमि के मुख्य बिन्दु ज्ञेय, विज्ञानवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद, हेतु (वाद) विद्या, आदि का संक्षिप्त वर्णन मैं कर रहा हूँ।

 :



## ज्ञेय (प्रमेय):

योगाचार भूमि में परीक्षणीय पदार्थ को ज्ञेय कहते हैं। ज्ञेय ४ प्रकार का होता है। १-सत् या भावरूप २-असत् या अभावरूप ३-अस्तित्व ४-नास्तित्व।

सत् ५ प्रकार का होता है १-फल लक्षण (परिणाम के रूप में) २-हेतु लक्षण ३-सकृत् लक्षण ४-सामान्य लक्षण (जाति आदि के रूप में) ५-स्वलक्षण (अपने स्वरूप में सत्)।

असत् भी ५ प्रकार का होता है १-अत्यन्त असत् (बध्या युग की भाँति) २-परमार्थ असत् (मूल में जान पर) ३-अन्योन्य असत् (=कुत्ता, बिल्ली नहीं, बिल्ली कुत्ता नहीं, इस तरह एक दूसरे के रूप में) ४-निरुद्ध असत् (जो उत्पन्न होकर नष्ट हो गया हो) ५-अनुत्पन्न असत् (जो पदार्थ उत्पन्न नहीं हुआ।)

अस्तित्व भी पाँच प्रकार का होता है। १ - परिनिष्पन्न लक्षण जो अस्तित्व परमार्थतः है। २ - परतत्र लक्षण अस्तित्व - प्रतीत्यसमुत्पन्न (अमुक के बाद 'अमुक' अस्तित्व में आ रहा है।) को कहते हैं। ३ - विशेष लक्षण - काल, मृत्यु, जीवन, आदि के सदर्भ में माना जाने वाला अस्तित्व है। ४ - परिर्कल्पित लक्षण अस्तित्व है। सकृदवश जिसे माना जाय। ५-अवक्तव्य लक्षण अस्तित्व वर है। जिसे 'हाँ' या 'नहीं' में जाना जा सके।

---

५ - योगाचार भूमि (श्रुतमयी भूमि १०)

६ - योगाचार भूमि (चिन्तामयी भूमि ११)

नास्तित्व भी ५ प्रकार का होता है—

- १ — स्वतंत्र रूपेण नास्तित्व २ — सर्वे सर्वारूप से नास्तित्व ३ — परमार्थ रूपेण नास्तित्व  
४ — अवस्तव्य रूप से नास्तित्व ५ — अविशेष रूप से नास्तित्व ।

परमार्थतः नास्तित्व, सत्, असत् का ज्ञान कराने के लिए आचार्य असग ने परमार्थ गाथा के नाम से महायानसूत्र की कितनी गाथा उद्धृत की है। इनमें १ — वस्तुओं के भीतर किसी प्रकार के स्थिर तत्व की सत्ता को इकार करते हुए उन्हें 'शून्य' कहा गया है। बाह्य एवं मानस तत्वों को सारशून्य कहते हुए उन्हें क्षणिक कहा गया है। इसके साथ यह भी कहा गया है कि कोई सृष्टा एवं सहारकर्ता नहीं है। बल्कि ससार के सभी पदार्थ क्षण भंगुर हैं। रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पांच स्कन्धों में स्थिरता का भास सिर्फ भ्रम मात्र है। हालाँकि वे फेन, बुलबुले, मृगमारीचिका, कदली गर्भ तथा माया की भाँति निस्सार हैं।" —

“आध्यात्मिक जगत् (मानस जगत्) शून्य है। बाह्य भी शून्य है। ऐसी कोई आत्मा नहीं है। जो शून्यता का अनुभव करता है। अपनी कोई आत्मा ही नहीं है। यहाँ कोई सत्य या आत्मा नहीं है। ये सारे धर्म अपने ही कारण हैं। सारे संस्कार क्षणिक हैं।

## विज्ञानवाद :

(अ) वाहय आभ्यान्तर, जड चेतन जो कुछ जगत है सब विज्ञान का परिणाम आलय विज्ञान है। इसी से वीथि तरंग की भांति जगत् एव सारी वस्तुएँ उत्पन्न हुई हैं। इस विश्व विज्ञान या आलय विज्ञान से जैसे जड जगत उत्पन्न हुआ है। उसी तरह वैयक्तिक-विज्ञान पाँचों इन्द्रियों के विज्ञान और छठा मन पैदा हुआ है।

(ब) इन्द्रिय विज्ञान — वह है जो इन्द्रियों के आश्रय से पैदा होता है। इन्द्रिय विज्ञान भी ५ प्रकार का होता है—

### १. चक्षु विज्ञान :

चक्षु या आख से जो विज्ञान प्राप्त होता है। उसे चक्षु विज्ञान कहते हैं।

### २. आश्रय :

चक्षु विज्ञान के आश्रय ३ प्रकार का होता है। चक्षु जो कि साथ आता है एव साथ ही नष्ट हो जाता है। अतः सहयू आश्रय है। मन जो इस विज्ञान का बाद में आश्रय होता है। इसीलिए समनन्तर आश्रय है। रूप इन्द्रिय, मन, तथा सारे जगत का बीज जिसमें उपस्थित रहता है। उसको सर्वबीजक आश्रय कहते हैं। यह सर्वबीजक आश्रय आलय विज्ञान है।

### ३. कर्म :

कर्म ६ प्रकार का होता है 'क' स्वविषय अवलम्बी 'ख' स्वलक्षण 'ग' एक लक्षण 'घ' वर्तमान काल 'च' शुद्ध।

### ४. सहाय :

यह चक्षु विज्ञान के साथ पैदा होने वाला एक ही आलम्बन के चैतसिक धर्म है।

### ५. आलम्बन :

आलम्बन तीन प्रकार के होते हैं—

'१' वर्ण 'रंग' '२' सरस्थान 'आकृति' '३' विज्ञप्ति 'क्रिया'

वर्ण के अन्तर्गत— नील, पीत, लाल, सफेद, छाया, धूप, प्रकाश, अधकार, मन्द्र, रज, धूम, नम, महिका इत्यादि। सरस्थान के अन्तर्गत — लम्बा, छोटा, वृत्त, परिमडल, अणु, स्थल, सात, विसात, अवनत, उन्नत। विज्ञप्ति के अन्तर्गत — फेकना, लेना, सिकोडना, फैलाना, ठहरना, बैठना, लेटना, दौडना आदि आता है।

इसी प्रकार ध्राण, श्रोत, जिह्वा, और काया इन्द्रियो के विज्ञान है।

स'-मनविज्ञान छठा विज्ञान है। इसका स्वभाव निम्नलिखित है—

चित्त, मन, विज्ञान, इसके स्वरूप है। सारे बीजो का वाल्म आश्रय आलय विज्ञान है। मन सदैव अविद्या, अस्मिमान एव तृष्णा (शोपेन हावर की तृष्णा) इन चार क्लेशो से युक्त रहता है। विज्ञान जो आलबन क्रिया मे उपस्थित रहता है।

मन समनन्तर आश्रय है अर्थात् चक्षु आदि इन्द्रियो के विज्ञानो की उत्पत्ति हो जाने के बाद वही इन विज्ञानो को आश्रय होता है। आलय विज्ञान ही सारे बीजो को रखने वाला आश्रय है।

मन के सहाय या साथी कई है जैसे— मनस्कार, स्पर्श, सज्ञा, वेदना, चेतना, स्मृति, श्रद्धा, लज्जा, प्रज्ञा, अमोह, अद्वेष, निर्लज्जता, पराक्रम, अहिंसा, उपेक्षा, सदेह, राग, क्रोध, ईर्ष्या, हिंसा आदि चैतसिक धर्म है।

मन का आलबन पाच इन्द्रियो के पाचो विज्ञान को धर्म कहते है।

कर्म वह है जो अपने पराये विषयो सबधी क्रिया जोकि ६ आकार मे प्रकट होती है। '१'-विषय के सामान्य स्वरूप की विज्ञप्ति '२'-तीनो काल की विज्ञप्ति '३'-क्षणो के क्रम की विज्ञप्ति '४'-प्रवृत्ति या अनुवृत्ति शुद्ध-अशुद्ध धर्म, कर्म की विज्ञप्ति '५'-इष्ट अनिष्ट फल का ग्रहण '६'-दूसरे विज्ञान-समुदायो का उत्थापन।

### मन की च्युति तथा उत्पत्ति

बोद्ध दर्शन क्षणिक परिवर्तनशील मन को स्वीकार करता है। वह किसी भी नित्य आत्मा या जीव की सत्ता को नहीं स्वीकार करता। मृत्यु का तात्पर्य — एकशरीर प्रवाह (शरीरभी क्षण-क्षण परिवर्तनशील हाने स वस्तु नहीं बल्कि प्रवाह है) से एक मन प्रवाह (मन सन्तति) का च्युत होना। उसी प्रकार उत्पत्ति का तात्पर्य है एक मन प्रवाह का दूसरे शरीर प्रवाह मे उत्पन्न होना।

मृत्यु के तीन कारण होते हैं १ आयु समाप्त हो जाना २ पुण्य का समाप्त होना ३ शरीर की विषय क्रिया यानी भोजन में न मात्रा का ख्याल, न पथ्य का ख्याल, दवा का प्रयोग न करना, अब्रह्मचारी होना। मृत्यु के समय पापियों के शरीर का हृदय से ऊपरी भाग पहले ठडा पडता है और पुण्य आत्माओं का निचला भाग फिर सारा शरीर। एक शरीर के छोड़ने से एव दूसरे में उत्पन्न होने के बीच की अवस्था को अन्तराभाव कहते हैं। मृत्यु के समय अपने भले बुरे कर्मों के अनुसार अपना अन्तराभावीय रूप ग्रहण करता है मन के किसी शरीर में उत्पन्न होने के लिए तीन चीजे आवश्यक हैं—

१ पिता का बीज उपस्थित हो, माता ऋतु मती हो और गन्धर्व उपस्थित हो, इसके साथ यौनि बीज एव कर्म के दोष इसमें बाधक न हो ।

अन्तराभाव स्त्री-पुरुष की मैथुन क्रिया को देखता है उस समय यदि पुरुष बनने वाला होता है तो स्त्री में आसक्ति हो जाती है यदि स्त्री बनने वाला होता है तो पुरुष में आसक्ति हो जाती है।

स्त्री-पुरुष मैथुन के बाद घना बीज छूटता है और रक्त का बिन्दु भी। बीज एव शोणित बिन्दु दोनों माता की यौनि में मिश्रित होकर एक पिण्ड बनकर उबल कर ठडे हो गये दूध की तरह स्थिति होते हैं। इसी पिण्ड में सारे बीजों को समाहित करने वाला आलय विज्ञान समा जाता है अन्तराभाव इसमें आकर जुड जाता है। इसको गर्भ की कलल अवस्था कहते हैं। बिज्ञान कलल अवस्था के जिस स्थान में जुडता है वही उसका हृदय स्थान होता है कलल से आगे जाते हुए गर्भ सात अवस्थाएं प्राप्त करता है १ अर्बुद २ पेशी ३ धन ४ प्रशख ५ केश-रोम नखवाली अवस्था ६ इन्द्रिय अवस्था ७ व्यजन अवस्था ।

माता के क्षार लवण रस वाले अन्न पान के सेवन या बुरे कर्मों के कारण बालक के केश के रंग कई प्रकार के होते हैं। बालक के केश काले गोरे होने में पूर्व जन्म के कई कारण होते हैं जैसे—माँ बहुत ठडे कमरे में निवास करती है तो बच्चा गोरा होता है। यदि माँ अत्यधिक धूप का सेवन करती है तो बच्चा काला होता है। माँ के दौड़ने कूदने से बच्चे के अंग विकृत हो जाते हैं। इसके अतिरिक्त माँ के अत्यधिक मैथुन सेवन से चमड़े में दाद, कुष्ठ आदि हो जाता है । पुत्र होने पर गर्भ माता की कोख में दाहिनी ओर होता है और पुत्री होने पर माता की कोख में बायी ओर होता है। माँ के प्रसव के दौरान उदर में असहाय कष्ट देने वाली पैदा होती है जो गर्भ के पैर को उपर एव सिर को नीचे कर देती है।

## प्रतीत्य समुत्पाद एवं अनित्यवाद

असग ने बौद्ध दर्शन के मूल सिद्धान्त अनित्यवाद या क्षणिक को बताया है। क्षणिक के अर्थ को लेकर प्रतीत्यसमुत्पाद कहते हुए उन्होंने क्षणिकवाद शब्द से प्रतीत्यसमुत्पाद को स्वीकार किया है प्रतीत्यसमुत्पाद का विश्लेषण करते हुए असग बताते हैं कि प्रतिगमन करके प्रत्यय (अर्थात् एक चीज को समाप्त करके दूसरी चीज की उत्पत्ति ही प्रतीत्यसमुत्पाद है) अर्थात् गतिशील प्रत्यय के साथ उत्पत्ति प्रतीत्यसमुत्पाद है जो क्षणिक के अर्थ को लेकर होता है। इस प्रकार प्रतीत्यसमुत्पाद क्षणभंगुर है।'

### हेतुविद्या :

असग ने हेतु विद्या को छ भागों में विभाजित किया है— १ वाद २ वाद अधिकरण ३ वाद—अधिष्ठान ४ वाद अलंकार ५ वाद निग्रह ६ वादेबहुकर

---

६ योगा चार भूमि (भूमि ३,४,५) "प्रत्यय इत्थं रात्ययसगत उत्पाद प्रतीत्य—समुत्पाद क्षणिकार्थमधि कृत्य।"

१० प्रतिक्षण च नय लक्षणानिप्रवन्तेन्ते। क्षण भंगुरश्च प्रतीत्य—समुत्पाद।

# धर्मकीर्ति

श्चेरवात्स्की के अनुसार धर्मकीर्ति भारत के काट थे । धर्मकीर्ति ने अपने तर्कों के माध्यम से उद्योतकर के 'न्यायवात्तिक' को छिन्न भिन्न कर दिया। जिसके कारण वाचस्पति ने उस पर टीका लिखी। धर्मकीर्ति के कड़े आलोचक जयन्तभट्ट ने भी उनके ग्रंथों को 'सुनिपुण—

बुद्धि' होने तथा उनके प्रयास को 'जगदभिभव—धीर' स्वीकार किया है।" श्री हर्ष ने धर्मकीर्ति को 'दुराबाध'" कहकर सम्मानित किया।

धर्मकीर्ति का जन्म चोल (उत्तर तमिल) प्रान्त के तिरुमलै नामक ग्राम में एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। उनके पिता का नाम तिब्बती परम्परा में कोरुन्द था। धर्मकीर्ति प्रारम्भ से बहुत प्रतिभाशाली थे। सर्वप्रथम उन्होंने ब्राह्मणों के शस्त्रों एवं वेद वेदांगों का अध्ययन किया। तत्कालीन समय में नागार्जुन, दिगनाग एवं वसुबन्धु की बौद्ध दर्शन अपने चरमोत्कर्ष पर था। धर्मकीर्ति बौद्ध दर्शन से इतना अधिक प्रभावित हुए कि वह नालन्दा जाकर धर्मपाल के शिष्य बन गये एवं भिक्षुसंघ में शामिल हो गये। धर्मकीर्ति की रुचि न्यायशास्त्र में अधिक थी और उससे दिगनाग की शिष्य परम्परा के आचार्य ईश्वर सेन से शिक्षा ग्रहण किया। धर्म कीर्ति का सम्पूर्ण जीवन विद्याध्ययन ग्रन्थ लेखन एवं गान्त्रार्थ में बीता।

---

११ इति सुनिपुण बुद्धिर्लक्षण वक्तुकाम पुदयुगलमपीदम निर्ममे नानवधम् भवतु मति महिम्न श्चेष्टित

दृष्टमेतज्ज — गदभिभव धीर धीमतो धर्मकीर्ति । न्यायमज्जरी पृ० १००

१२. दुराबाध इव चाय धर्मकीर्ति पन्था इत्यवहितेन भाव्यभिहेति । खण्डन खण्ड खाद्य ।

चीनी पर्यटक इ-चिडने धर्मकीर्ति का वर्णन अपने ग्रन्थ में किया इसलिए धर्मकीर्ति का जन्म ६७६ ई० के पूर्व माना जाता है। इस प्रकार धर्मकीर्ति का समय ६००ई० सही प्रतीत होता है।

### धर्मकीर्ति के ग्रन्थ :

धर्मकीर्ति ने अपने ग्रन्थ सिर्फ बौद्ध प्रमाण शास्त्र पर लिखे हैं इनकी संख्या ६ है इसमें ७ मूल ग्रन्थ है एवं २ अपने ही ग्रन्थों पर टीका है जो निम्नलिखित हैं-

<u>ग्रन्थ का नाम</u>	<u>गद्य या पद्य</u>
१ प्रमाणवार्तिक	पद्य
२ प्रमाणविनिश्चय	गद्य-पद्य
३ न्याय बिन्दु	गद्य
४ हेतु बिन्दु	गद्य
५ वाद न्याय	गद्य-पद्य
६ सम्बन्ध परीक्षा	पद्य
७ सन्तारतर-सिद्धि	पद्य

### टीका

८ वृत्ति	गद्य सम्बन्ध परीक्षा पर
९ वृत्ति	गद्य प्रमाण वार्तिक। परिच्छेद पर।

धर्मकीर्ति का प्रमाणवार्तिक दिङ्गनाग के प्रमाण समुच्चय की स्वतन्त्र व्याख्या है। प्रमाणवार्तिक के चार परिच्छेदों का क्रम ग्रन्थों में इस क्रम से मिलता है -स्वार्थानुमान प्रमाणसिद्धि,प्रत्यक्ष और परार्थानुमान। किन्तु यह क्रम गलत है।

धर्मकीर्ति ने सिर्फ प्रमाण (न्याय) शास्त्र पर सातों ग्रन्थों का प्रणयन किया है। इन सातों ग्रन्थों में सबसे बड़ा एवं सबसे अधिक प्रकाश डालने वाला ग्रन्थ 'प्रमाणवार्तिक' ही है। धर्मकीर्ति के दर्शन का ज्ञान प्राप्त करने के लिए 'प्रमाणवार्तिक' ही सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ है।



धर्मकीर्ति असग के योगाचार (विज्ञान वाद) दार्शनिक संप्रदाय को मानने वाले थे। लेकिन धर्मकीर्ति शुद्ध रूप से योगाचारी नहीं थे बल्कि सौत्रात्रिक योगाचारी थे। सौत्रात्रिक दार्शनिक वाह्य जगत की सत्ता को मूलतत्त्व स्वीकार करते हैं एवं योगाचारी दार्शनिक सिर्फ विज्ञान को मानते हैं। सौत्रात्रिक योगाचार्य का तात्पर्य है कि वाह्य जगत की प्रवाह रूपी (क्षणिक) वास्तविकता को मानते हुए विज्ञान को मूलतत्त्व स्वीकार करना। प्राचीन योगाचार दर्शन में मूलतत्त्व विज्ञान का विश्लेषण करके उसे दो भागों में विभाजित किया गया था।

#### १ आलय विज्ञान

#### २ प्रवृत्ति विज्ञान

प्रवृत्ति विज्ञान में चक्षु, श्रोत, घ्राण जिह्वा, स्पर्श—पांच ज्ञानेन्द्रियों के पांच विज्ञान जो कि विषय तथा इन्द्रिय के संपर्क होते वक्त रंग आकार आदि की कल्पना उठने से पूर्व भान होते हैं। एवं छटा है। मन का विज्ञान। आलय विज्ञान में उपरोक्त ६ विज्ञान के साथ जन्म मरण भी अपने प्रवाह में सभी प्रवृत्ति विज्ञानों का घर आलय है। इसी में सर्तप्रथम सरस्कारों की वासना एवं आगे उत्पन्न होने वाले विज्ञानों की वासना रहती है। हालांकि क्षणिकता के सदा साथ रहने से आलय विज्ञान में आत्मा या ब्रह्म का भ्रम नहीं हो सकता था। फिर भी एक प्रकार का रहस्यमयी तत्त्व बन जाता था जिससे हरि भद्र, विमुक्तरसेन, धर्मकीर्ति जैसे कितने ही दार्शनिक इसमें प्रच्छन्न आत्म तत्त्व की शका करने लगे थे। और वे आलय विज्ञान के इस सिद्धान्त को अन्धरे में तीर चलाने की तरह खतरनाक समझते थे।<sup>१३</sup> धर्मकीर्ति ने आलय (विज्ञान) शब्द का सर्वप्रथम प्रयोग प्रमाणवास्तविक में किया है। लेकिन वह विज्ञान साधारण के अर्थ में उसके पीछे वहां किसी अद्भुत रहस्यमयी शक्ति का ख्याल नहीं है।<sup>१४</sup>

---

१३ तिब्बती नैयायिक जम्न्यड—शद्—पा (मज्जु धोषपाद् १६४८ १७२२ ई०) अपने ग्रंथ 'सप्त निबध—न्यायालकार—सिद्धि अलकार सिद्धि' में लिखते हैं— 'जो लोग कहते हैं कि (धर्मकीर्ति) के सात निबधों के मन्तव्यों में आलय विज्ञान भी है। वह अंधे हैं, अपने ही अज्ञाना—न्धकार में रहने वाले। 'डा० एफ्० टी० शेरबात्स्की की 'ठन्वक्भैरुक्ख टब्प् पेज ३२६ फुटनोट में उद्धृत

१४ आलय शब्द पुराने पाली सूत्रों में मिलता है किन्तु वहावह रुचि, अनुनय या अध्यवसाय के अर्थ में आता है।—महाहत्थिपदोपम सुत्त (मज्झिम—निकाय १/३/८) बुद्धचर्या पृ ७७६ ।

धर्मकीर्ति क्षणिक भौतिक जगत की वास्तविकता को स्पष्ट अस्वीकार तो नहीं करते लेकिन अपने तर्कों में जगह-जगह प्रयुक्त भौतिक तत्वों की वास्तविकता को स्पष्ट रूप से मानते हैं तो धर्म का नकाब गिर जाता है और प्रत्यक्ष रूप से भौतिक वादी बन जाते हैं। अतः सौत्रात्रिक ही सही किन्तु उन्हें विज्ञानवादी रहना आवश्यक था। यूरोपीय देशों में भौतिकवाद का विकास तब हुआ जब सामन्तवाद के गर्भ से एक होनहार वर्ग व्यापारी एवं पूँजीपति-विज्ञान के आविष्कारों के मदद से अपना वर्चस्व बढ़ा रहे थे। प्रत्येक क्षेत्र के प्राचीन विचारों की अवहेलना होने लगी एवं भौतिकविचारों को बढ़ावा दिया जाने लगा। छठी सदी इसवी में भारत में यह व्यवस्था आने में १४ शताब्दियों की आवश्यकता थी। किन्तु किसी को कम न समझा जाय कि भारतीय हेगेल-धर्मकीर्ति जर्मनी के हेगेल (प्रसिद्ध विज्ञानवादी विचारक) से १२ शताब्दी पूर्व हुए थे।

धर्मकीर्ति के प्रमुख के प्रमुख दार्शनिक विचार-विज्ञानवाद, क्षणिकवाद, परमार्थसत् की व्याख्या, नाश अहैतुक होता है, कारण समूहवाद, प्रमाणवाद, मन एवं शरीर पर विचार आदि हैं इसके अतिरिक्त नित्यवादियों का सामान्य रूप से खण्डन, न्यायवैशेषिक का खण्डन, सांख्य दर्शन का खण्डन, मीमांसा का खण्डन, जैन अनेकातवाद का खण्डन पर भी सम्यक् रूप से विचार प्रतिपादित किया है।

### दिङ्नाग

राहुल सांकृत्यायन ने पुरातत्त्व निबन्धावली में आचार्य दिङ्नाग के बारे में कहा है (दिङ्नाग ४२५ई०) वसुबन्धु के शिष्य थे। यह तिब्बत की परम्परा से मालूम होता है।

और तिब्बत में इस सम्बन्ध की यह परंपराएँ आठवें शताब्दी में भारत से आ गई थी। इसीलिए उन्हें भारतीय परंपराएँ कहना चाहिए। यद्यपि चीनी परंपरा में दिङ्नाग के वसुबन्धु के शिष्य होने का उल्लेख नहीं है। तो वहाँ भी उसके विरुद्ध भी कुछ नहीं पाया जाता दिङ्नाग का काल वसुबन्धु एवं कालीदास के बीच में हो सकता है और इस प्रकार उन्हें ४२५ई० के आस-पास का माना जा सकता है। न्यायमुख के अतिरिक्त दिङ्नाग का मुख्य ग्रन्थ प्रमाण समुच्चय है जो सिर्फ तिब्बती भाषा में ही मिलता है। उसी भाषा में प्रमाण समुच्चय पर महावैयाकरण काशिका विवरण पत्रिका (=न्यास) के कर्ता जिनेन्द्रबुद्धि (७००ई०) की टीका भी मिलती है।<sup>१५</sup>

दिङ्नाग का जन्म तमिल प्रदेश के कजीवरम् के निकट 'सिहवक्र' नाम के एक गाँव में एक ब्राह्मण परिवार में हुआ था। युवा होते ही वह वात्सीपुत्रीय बौद्ध सम्प्रदाय के एक भिक्षु नागदत्त के

ससर्ग में भिक्षु बन गये। कुछ समय पश्चात अपने गुरु नागदत्त से उनका पुद्गल<sup>१</sup> अर्थात् आत्मा के बारे में मतभेद हो गया। जिसकी वजह से उन्होंने मठ को छोड़ दिया और वसुबन्धु के शिष्यत्व में आ गये। इसके पश्चात उन्होंने न्यायशास्त्र का विशेष रूप से अध्ययन किया इसके पश्चात शास्त्रार्थ में प्रतिद्वन्दियों पर विजय पाने एवं न्याय के गभीर किन्तु कम सख्या में ग्रंथों की रचना करने में समय बिताया ।

---

१५ राहुल साकृत्यायन कृत पुरातत्त्व निबधवली, पृष्ठ २१४-२१५

१६ वात्सीय पुत्रीय बौद्धों के पुराने सम्प्रदायों में वह सम्प्रदाय है जो अनात्मवाद से साफ इन्कार करते भी छिपे तौर से एक तरह का आत्मवाद का समर्थन करना चाहता था।

दिडनाग के प्रमुख ग्रन्थ प्रमाणसमुच्चय में परिच्छेदों से श्लोकों की संख्या निम्नलिखितप्रकार की है—

परिच्छेद	विषय	श्लोक	संख्या
१	प्रत्यक्ष—परीक्षा		४८
२	स्वार्थानुमान—परीक्षा		५१
३	परार्थानुमान—परीक्षा		५०
४	दृष्टांत परीक्षा		२१
५	अपोह परीक्षा		५२
६	जाति—परीक्षा		२५

२४७

राहुल साकृत्यायन ने बताया कि प्रमाण समुच्चय के प्रथम श्लोक में दिडनाग ने गथ लिखने का उद्देश्य इस प्रकार बताया है “जगत के हितैषी प्रमाणभूत उपदेष्टा बुद्ध को नमस्कार कर जहा तहा फेले हुए अपने मतों को यहा एक जगह प्रमाण सिद्धि के लिए जमा किया जायेगा”<sup>१७</sup>

दिडनाग ने अपने ग्रन्थों में वात्स्यायन के न्यायभाष्य एवं दूसरे अन्य दर्शनो की इतनी अधिक तर्कयुक्त आलोचना की है कि आलोचना का उत्तर देने के लिए वात्स्यायन के भाष्य पर पाशुपताचार्य उद्योतकर भरद्वाज को न्यायवार्तिकलिखनपडा।<sup>१८</sup>

१७ “प्रमाणभूताय जगद्धितैषिणे प्रणम्य शास्त्रे सुगताय तायिने। प्रमाण सिद्धयै स्वमतात् समुच्चय करिष्यते विप्रसिता दिहैकक ॥

१८ यक्षपाद प्रवरो मुनीना शमाय शास्त्रम् जगतो जगाद। कुतर्किकाज्ञाननिवृत्ति हेतु करिष्यते तस्य मया निबधः। न्यायवार्तिक १/१ ॥

तृतीय अध्याय  
वैदिक दर्शन में समान्य का विवेचन

## तृतीय अध्याय

### वैदिक दर्शन में सामान्य का विवेचन

अपाह सिद्धान्त का विवेचन करने वे पूर्व यह आवश्यक है कि दिडनाग के अपोह के पूर्ववर्ती आस्तिक एवं नास्तिक दर्शनो द्वारा प्रतिपादित शब्द के सिद्धान्तो का विवेचन किया जाय। इतना ही नहीं बल्कि यह भी आवश्यक है कि दिडनाग के पूर्व प्रचलित हीनयान दर्शन शब्दो को लेकर जो वाद—विवाद हुए उनका भी सम्यक विवेचन किया जाय।

भारतीय दर्शन या वैदिक दर्शन में सामान्य की समस्या की ओर दार्शनिको का ध्यान प्रारम्भिक समय में ही हो गया था। प्रथम ऐतिहासिक काल अर्थात् साख्य के आरम्भ के समय में उन दो प्रमुख मतों को रखना चाहिए जिनके बीच बाद के समय में विभिन्न सम्प्रदाय बँटे थे। तत्कालीन समय हेतु एवं फल के साथ—साथ सम्बन्ध एवं विशेष के बीच एकत्व का सिद्धान्त भी अवश्य विकसित हुआ रहा होगा। हेतु एवं फल के बीच विच्छेद एवं सभी सत्ता के सूक्ष्म धर्मों में विभक्त होने के साथ ही साथ प्रत्यक्षत सामान्य की अस्वीकृति के बौद्ध दर्शन भी विकसित हुआ रहा होगा। एक समय के पश्चात् न्यायदर्शन एवं वैशेषिक दर्शन में समवाय का सिद्धान्त प्रारम्भ हुआ होगा। जिनके कारण विपक्षियों के आरोप प्रत्यारोप (खण्डन—मण्डन) से अधिक पुष्ट होकर यथार्थवाद अवस्थित हो गया जिनको दर्शन के इतिहास में अद्वितीय घटना मानी जाती है। भारतीय दर्शन के तीसरे काल में समाज की स्थितिया निम्न हैं—न्यायवैशेषिक का सर्वथा यथार्थवाद जो अन्य के अपेक्षावाद में प्रकट होता है। जैन,मीमांसा,साख्य सम्प्रदायों के उदार यथार्थवादी स्थित हैं। जो सम्भवतः प्रारम्भिक मत को नष्ट करते हैं। बौद्ध सिद्धान्त जिसका एक समय पश्चात् वेदान्तियों ने अनुसरण किया। कुछ आस्तिक संप्रदायों में अतिरजित यथार्थवाद के सम्भवतः परोक्ष कारण बौद्ध थे।

वैशेषिक संप्रदाय के सूत्र में एक स्थान पर कहा गया है। सामान्य एवं विशेष बुद्ध्यपेक्ष है।' इसके अयथार्थ के अर्थ में सापेक्षत्व के रूप में व्याख्यायित नहीं किया जा सकता इसका सबसे प्रमुख कारण यह है कि इस सम्प्रदाय की सामान्य प्रवृत्ति अत्यन्त यथार्थवादी है। इसके अनुसार वस्तुएँ एक साथ अपेक्षित एवं यथार्थ दोनों हो सकती हैं।' इस सूत्र का केवल यही अर्थ है कि सामान्यो के सामान्यता की विभिन्न मात्राएँ होती हैं। और ये मात्राएँ परस्पर सापेक्ष होती हैं। वैशेषिक संप्रदाय न

केवल समवाय अर्थात् विशेष में एक सामान्य की व्यक्तिगत स्थिति' को ही मानता है। बल्कि एक दूसरे पदार्थ की स्थिति को भी स्वीकार करता

है। जिसे विशेष कहते हैं।" इसीलिए सभी वस्तुएँ एक ओर अन्य वस्तुओं के समान होती हैं। और दूसरी ओर अन्य वस्तुओं से अलग होती हैं। इसलिए यथार्थवाद प्रत्येक वस्तुमात्र में इन दोनों ही अर्थात् असमानता एवं समानता दोनों की उपस्थिति मानता है। हर परमाणु एक विशिष्ट यथार्थता को आधार प्रदान करता है। जिसे विशेष कहा जाता है। जितने भी परमार्थ होते हैं। सभी में सर्वगत यथार्थताएँ जैसे दिक्, काल, आत्मा, आकाश ऐसे परम विशेष से युक्त होते हैं। जो उन्हें एक दूसरे से मिश्रित हो जाने से बचाता है। यह यथार्थ विशेष पृथक् इकाइयाँ होते हैं। जिनका इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष होता है। सर्वगत द्रव्यो एवं परमाणुओं में इन्हें सामान्य मनुष्यों के चक्षुओं से नहीं देख सकते लेकिन योगी अपने चक्षुओं से इनको देख लेते हैं। क्योंकि उनके पास इनको देखने की विशेष क्षमता होती है। यही यथार्थवाद की सीमा है।

---

१ — वैशेषिक सूत्र १,२,३,

२ — अपेक्षिको वास्तवश्च कर्तुं — करणादि—व्यहार । तुकी० श्रीधर १६७ २६ ।

३ — सामान्यानि—-----स्व विषय—सर्व—गताति ।

४ — प्रशस्त पृष्ठ ३२१, २ और बाद में यह प्रश्न पूछा गया है कि प्रत्येक परमाणु में एक विशेष की अतिरिक्तस्थिति के बिना भी योगी संभवतः अपने असाधारण चक्षुओं मात्र से परमाणुओं के बीच भेद को देख सकते हैं। इस प्रश्न का नकारात्मक उत्तर दिया गया है। वैशेषिक सू—१,२,५,६ के अनुसार सामान्य एवं विशेष

सभी द्रव्यो, गुणो एव कर्मो मे स्थित होते है। किन्तु परम द्रव्यो मे केवल विशेष ही स्थित होते है। प्रशस्तपाद के भाष्य मे ये परम विशेष ही बचे रहे है। वैशेषिक संप्रदाय नित्य सामान्यो के सर्वगतत्व की समस्या पर आपस मे सदैव विवाद करते रहे। इन का एक वर्ग यह मानता था कि ये वही उपस्थित होते है। जहा तदनुरूप विशेष होते है। दूसरा वर्ग यह स्वीकार करता था कि ये न केवल ऐस ही स्थानो मे वरन् इनके बीच के व्यवधानो मे भी यद्यपि अप्रगट रूप से उपस्थित होते है।<sup>५</sup> प्रथम वर्ग के मत से प्रशस्तपाद सहमत थे। और इसी मत को इस संप्रदाय का अधिकारिक मत स्वीकार किया गया। बौद्ध मतो द्वारा सामान्यो की अस्वीकृति को दो कालो मे बाटा गया है प्रथम काल मे हीनयान काल मे निमित्त उद्ग्रहण, एकीकरण, सामान्यता और जाति नाम कल्पना को या तो चित्त संप्रयुक्त अथवा रूप चित्त विप्रयुक्त सस्कार माना जाता था। दूसरे काल मे नैययिको के समय मे सामान्यो को विकल्प माना जाता था और विशेषो की विषयात्मकता यथार्थता के साथ इनका विभेद किया गया।

इस प्रकार कोई ऐसा सिद्धान्त नही है जो सामान्यत्व विरोधी प्रवृत्ति मे हीनयान बौद्धमत की बराबरी कर सके। सामान्य के अनुरूप को यहा पर 'सज्ञा'<sup>६</sup> शब्द से अभिहित किया गया। 'सज्ञा' शब्द व्याकरण के इसी नाम से समान ही है। लेकिन यहा इसे चैत्त (चित्त संप्रयुक्त-सस्कार) के नाम से जाना गया हे। सर्वास्तिवादी इसे 'चित्त विप्रयुक्त सस्कार' मे बदल देता है।

---

५ - तुकी० न्यावि० और न्यायबिटी० पृष्ठ ८२१८ और बाद अनुवाद २२५

६ - प्रशस्तपाद पृष्ठ ३११,१४ तुकी० श्री धर पृष्ठ ३१२ २१।

७ - चित्त विप्रयुक्त सस्कारो मे निहित नाम 'सस्कार'



इस प्रकार यहा स्पष्ट है कि यहा जिसे 'सामान्यत्व' कहा गया है उसे विभेद की एक क्षमता में बदल दिया है। जाति को भी एक अलग शक्ति के रूप में बदल दिया गया है जो कुछ ऐसी इकाइयों को संयुक्त करता है। जिनमें स्वयं कुछ भी समान नहीं स्वीकार किया गया है।

इस विचार ने जाति नाम कल्पना के रूप में जाति के दिंडनाग के वर्गीकरण में बिल्कुल स्पष्ट है। यह एक वस्तु शून्य प्रज्ञप्तिवाद है। किन्तु ऐसा कि इसका विकल्प वासनावाद के साथ विभेद नहीं किया जा सकता क्योंकि विकल्प स्वयं नाम एक ही है।

बौद्ध दर्शन के अनुसार कल्पना एवं शब्द प्रज्ञप्तिमात्र या नाममात्र है। यह जिस विषय प्रवृत्त वे भी कल्पना प्रसूत या अवस्तुविषयक होते हैं। न कि वस्तुसत्। बौद्ध दर्शन में जाति, धर्म, गुण एवं द्रव्य, आदि असत् एवं अलीक है।" इन सबका भौतिक जगत में अस्तित्व नहीं होता। इसके विरुद्ध तैथिक दर्शन में जाति, कर्म, द्रव्य, एवं गुण आदि को परमार्थ स्वीकारते हुए इन्हें गो, चलति, दण्डी एवं शकल का प्रवृत्ति निमित्त व्यक्त करता है। इनके अनुसार सभी शब्द अपने-अपने अर्थ का ज्ञान कराने के लिए प्रयुक्त होते हैं। हालांकि अर्थ ज्ञान शब्दपूर्वक ही होता है। शब्दों के उच्चारित होने पर जो अर्थ मालूम पड़ता है। वही शब्द का अर्थ होता है। इसके अतिरिक्त अर्थ का लक्षण नहीं होता।" प्रवृत्ति निमित्त का बोध करने के लिए शब्द का प्रयोग किया जाता है। विभिन्न दर्शनो में 'प्रवृत्ति निमित्त' के स्वरूप को लेकर मतभेद पाया जाता है। मुख्यरूप से बौद्ध मत एवं न्याय दर्शन के मध्य 'शब्दार्थ' को लेकर तीव्र मतभेद पाया जाता है।

---

८ - निकाय समागता = जाति। सर्वास्तवादियों ने इसका चित्त विप्रयुक्त संस्कार के रूप में वर्गीकरण किया है।

६ - तुकी० ऊपर पृष्ठ २५७

१० - गुण द्रव्य क्रिया जाति समवायाधुपतिमि ।

शून्य भातो पिताकार शब्द प्रत्यय गोचरम्। शास्त्री, द्वारिका दास - तत्त्व संग्रह पृ० - १

११ - यस्मि स्तूच्यरिते शब्दे यदा पौडर्थ प्रतीयते। तमा हुरर्थ तस्यैव नान्यदर्शस्य लक्षणम्। शर्मा रघुनाथ वाकपदीय का० ४३३०

भारतीय दर्शन में सामान्य एवं अवयवी का सिद्धान्त अपने ज्ञानमीमासीय एवं तात्त्विक विश्लेषण में अन्य दूसरे सिद्धान्तों को अपने अदर निहित कर लेता है। भारतीय दर्शन में किसी भी समस्या के अनुशीलन में और जितनी भी अन्य समस्याएँ हैं। सभी उसमें आत्मसात हो जाती हैं। न्याय वैशेषिक का बौद्ध दर्शन का विरोध इन्हीं दोनों सिद्धान्तों को लेकर है।<sup>१२</sup> सामान्य की समस्या का विवेचन पाश्चात्य दार्शनिकों ने तीन प्रकार से किया है—

वस्तुवाद सप्रत्ययवाद एव नामवाद।<sup>१३</sup> वस्तुवाद के अनुसार सामान्य 'विशेष' से पृथक् वस्तुसत है। तथा स्यत अस्तित्ववान होते हुए 'विशेष' से सम्बन्धित है। लेकिन 'सप्रत्ययवाद' में सामान्य को केवल सप्रत्यय मात्र स्वीकार किया जाता है। जिसकी प्रतीति मनुष्य के बुद्धि में होती है। नाममात्रवाद में सामान्य की सत्ता का निराकरण करके केवल इसे नाममात्र या शब्दमात्र स्वीकार किया जाता है। पाश्चात्य नाममात्र की तुलना बौद्ध दर्शन के नाम प्रज्ञप्तिवाद या नाममात्रवाद से की जाती है। जबकि इन दोनों में मौलिक रूप से पाश्चात्य नाममात्र तत्व-मीमांसा का निराकरण का केवल निराकरण करता है। जबकि भारतीय दर्शन के बौद्ध नाममात्रवाद प्रमाण व्यवस्थावादी तत्वमीमांसा का फल है। बौद्ध दर्शन अपने ज्ञानमीमांसीय एव तत्वमीमांसीय विश्लेषण में 'सामान्य' को अभावमात्र या वस्तु शून्य प्रदर्शित करता है। जबकि पाश्चात्य दर्शन में इसके विपरीत नाममात्र विश्लेषणवादी तर्कनिष्ठ भाववादी होने के कारण 'सप्रत्ययात्मक सामान्य' की भावात्मक भूमिका को बनाये रखना चाहता है।

भारतीय दर्शन में न्याय वैशेषिक, वेदान्त, जैन दर्शन एव बौद्ध दर्शन में 'सामान्य' की विवेचना भिन्न-भिन्न प्रकार से की गई है। न्याय-वैशेषिक एव मीमांसा दर्शन वस्तुवाद को मानने के कारण सामान्य को नित्य, एव अनेक समवेत मानते हैं।<sup>१४</sup>

---

१३- द्रविड राजाराम - दि प्रब्लम आफ युनिवर्सल इन इंडियन फिलासफी, मोती लाल बनारसी दास दिल्ली १९७२, पृष्ठ २६८

१४- त्रिपाठी, सी० एल०-दि प्रब्लम आफ नालेज इन योगाचार बुद्धिज्म, भारत भारती वाराणसी, १९७२, पृष्ठ २६८

१५-"नित्यत्वे सति अनेक समवेतत्वम्।" विश्वनाथ पद्यानन-न्याय सिद्धान्त मुक्तावलि चौखम्बा संस्कृत सीरीज १९५१, वाराणसी का० ८ ।

वेदान्त एवं जैन दर्शन सप्रत्ययवादी विचारधारा मानने के कारण सामान्य को विशेष से अलग एवं वस्तुसत न मानकर व्यक्तियों में ही अमूर्त रूप से पाया जाता है। इन दोनों विचारधाराओं से अलग बौद्ध दर्शन 'सामान्य' को केवल वस्तु शून्य विकल्प मात्र मानता है। बौद्ध दर्शन के अनुसार सामान्य विकल्पात्मक होने के कारण अलीक है। और अनादि वासना से उद्भूत है।'

इस प्रकार यह दृष्टिगोचर होता है कि 'सामान्य' की समस्या ज्ञानमीमासीय, मनोवैज्ञानिक एवं सत्तामीमासीय है।

### न्याय-वैशेषिक के अनुसार सामान्य विचार

सामान्य रूप से विभिन्न वस्तुओं में विद्यमान अनुगताकार प्रतीति को 'सामान्य' कहते हैं। जैसे — सभी गायों में पाये जाने वाले समान धर्म 'गोत्व' सामान्य या जाति है। न्याय वैशेषिक दर्शन वस्तुवादी है। इनके वस्तुवादी होने के कारण ज्ञेयवस्तु को ज्ञान से स्वतंत्र मानते हैं। यह जगत की सभी वस्तुओं को सात पदार्थ के अन्तर्गत मानते हैं। तथा 'सामान्य' को पृथक् एवं स्वतंत्र पदार्थ के रूप में स्वीकार करता है। इनके अनुसार 'सामान्य' एक नित्य एवं अनेक वस्तुओं में समानरूप रूप से अनुगत होता है।'

---

१६—"वस्तुशून्य विकल्पा ——— विकल्प विषयो अलीक एवारथेय । अनादि वासनाद्भूत

विकल्पाधिष्ठान विकल्पाकारस्यवाअलीकस्य वा स्व अनुमानगोचरोऽभ्युपेयम् ।" वाचस्पति मिश्र——

तात्पर्य टीका विजयानगरम् संस्कृत सीरीज बनारस १९६६ पृष्ठ १२ ।

१७—"नित्यमेक मनेकानुगत सामान्य ।" शास्त्री कुप्पुस्वामी अन्नभट्टकृत तर्क संग्रह शास्त्री रिसर्च इन्स्टीट्यूट मद्रास १९३२ ।

सामान्य के कारण ही अनुगतवृत्ति होता है। सामान्य न्याय दर्शन के अनुसार जाति है। क्योंकि उसी के कारण समान आकार की प्रतीति होती है। जाति अनेक मनुष्यों में समवेत एवं नित्य होते हुए अनुवृत्ति प्रत्यय का आधार होती है। जाति ही अपने-अपने विषयों में सर्वगत एवं अभिन्नरूप से विद्यमान होती है।<sup>१८</sup> न्याय दर्शन के अनुसार समान आकार प्रतीति उपाधि है। लेकिन विशेष में समवाय सम्बन्ध से रहने पर यह 'सामान्य' कहलाता है। गुणत्व, कर्मत्व एवं द्रव्यत्व जातियाँ हैं लेकिन अभावत्व, समानत्व, एवं उपाधियाँ हैं। यह जातियाँ 'सामान्य' को जन्म देने वाली होती हैं।<sup>१९</sup> लेकिन सभी पदार्थों में जाति नहीं पायी जाती न्याय वैशेषिक दार्शनिकों का मानना है कि व्यक्ति अभेद, तुल्य, प्रसंग, सकर, अनवरथा, रूपहानि, और असम्बद्ध आदि इन स्थलों जाति का विचार नहीं पाया जाता है।

---

१८ - "भावोऽनुवृत्तेरेव हेतुत्वात् सामान्यमेव।"

'स्वविषय सर्वगत अभिन्नात्मक अनेकवृत्ति एक द्विबहुषु आत्मस्वरूपानुगम प्रत्ययकारि स्वरूप भेदेन आधारेषु प्रबन्धेन वर्तमान अनुवृत्ति प्रत्ययकारणम्।'

द्विवेदी, पी० वी०-वैभाषिक सूत्र प्रशस्तिपाद भाष्य वी० एस० एस० वाराणसी १८६५ पृष्ठ ३११।

१९ - "समान प्रसवात्मिका जाति।" न्याय सूत्र २।२।७०

२० - व्यक्तेरभेदस्तुल्यत्व सङ्, करोडथानवस्थिति।रूपहानिर सम्बन्धी जाति बाधक संग्रह।-वेदान्त तीर्थ नरेन्द्रचन्द्र- "किरणवली" एशियाटिक सोसाइटी कलकत्ता १९११, पृष्ठ १६१।

न्याय वैशेषिक दार्शनिकों ने स्वीकार किया है कि प्रत्येक वस्तु में सामान्य एवं विशेष आकार पाया जाता है। लेकिन 'वस्तु' को 'सामान्य' के आकार में निर्दिष्ट किया जाता है। विशेष के रूप में नहीं। 'सामान्य पदार्थ की दृष्टि से विशेष रूप से पृथक् एक भिन्न पदार्थ है। ऐसा मालूम पड़ता है कि न्याय वैशेषिक दर्शन में 'अर्थ' एवं 'पदार्थ' के मध्य भेद किया गया है। वैशेषिक दर्शन के प्रणेता महर्षि कणाद द्रव्य, गुण एवं कर्म को "अर्थ" के रूप में मानते हैं। और सत्ता को इन्हीं तीनों में सत्ता स्वीकार करते हैं। जबकि सामान्य विशेष एवं समवाय को पदार्थ मानते हैं और इनको बुद्धय पेक्ष रूप में सत्ता कहते हैं। क्योंकि यह शब्द द्वारा अभिव्यक्त होते हैं।" न्याय वैशेषिक दर्शन के अनुसार विशेष प्रत्यय एवं सामान्य प्रत्यय अलग-अलग होते हैं। जैसे गाय एवं गायों। सामान्य वस्तुएं भी ज्ञान का विषय होती हैं। सामान्य 'गो' या 'गोत्व' विशेष 'गो' से एक अलग नाम है। इसीलिए सामान्य विशेष से भिन्न है। लेकिन सामान्य एवं विशेष बिल्कुल भिन्न नहीं हैं। सामान्य एवं विशेष के बीच समवाय सम्बन्ध पाया जाता है। दो वस्तुओं के मध्य अयुतसिद्ध सम्बन्ध को सम्बन्ध कहते हैं।<sup>२४</sup>

---

२१ — 'सर्वस्व च वस्तुनो ह्यौ आकारौ, सामान्याकारो विशेषाकाश्च, तत्र सामान्ये नैवाकरेणा भिधीयते न विशेषाकारेण।' न्यायवार्तिक कलकत्ता संस्कृत सीरीज, १६३६, पृष्ठ १३१

२२ — शास्त्री, धर्मन्द्रनाथ—पूर्वल्लिखित पृष्ठ ३१०—११।

२३ — द्रविड, राजा राम—पूर्वल्लिखित पृष्ठ १७ ।

२४ — अयुत सिद्धानाम आचार्या धारभूताना च सम्बन्ध इह प्रत्यय हेतु स समवाय । वैशेषिक सूत्र — ७।२।२६

द्रव्य—गुण, अवयव—अवयवी, सामान्य विशेष के मध्य समवाय सम्बन्ध पाया जाता है। इसीकारण 'प्रत्यक्ष' में विशेष के साथ—साथ 'सामान्य' का भी प्रत्यक्ष होता है। व्यक्ति के बिना सामान्य का स्फुरण नहीं होता है क्योंकि जो सामग्री व्यक्ति के स्फुरण के लिए जरूरी होती है वही सामान्य के स्फुरण के लिए भी जरूरी होती है। वस्तुतः व्यक्ति के अभाव में सामान्य का स्फुटाभास नहीं होता है। २५ प्रत्यक्ष अवस्था में वस्तु नाम जाति आदि धर्मों से संपृक्त होकर प्रतीत होती है।

न्याय—वैशेषिक दर्शन 'सामान्य' को 'पर' एवं अपर के रूप में मानते हैं। 'अपर' की अपेक्षा 'पर' इन दोनों (अर्थात् पर एवं अपर) के मध्य 'परापर' 'सामान्य' को माना गया है जैसे—द्रव्यत्व, पृथ्वीत्व। न्याय वैशेषिक दर्शन के अनुसार वस्तु का सामान्य प्रत्यय 'सामान्य सत्ता' को दृष्टिगोचर करता है। क्योंकि सामान्य सत्ता वस्तु का सामान्य गुण है। अतः सामान्य नित्य एवं वस्तु सत है। जबकि अनेकानुगत भी है। सामान्य नित्य होता है। जबकि मनुष्य पैदा होता है एवं मृत्यु को प्राप्त करता है।

## मीमांसा दर्शन के अनुसार सामान्य सिद्धान्त :

मीमांसा दर्शन के अनुसार 'सामान्य' व्यक्तिओ से भिन्न वस्तुसत है। परन्तु सामान्य एव विशेष के मध्य समवाय सम्बन्ध नहीं पाया जाता, जिस प्रकार न्याय-वैशेषिक दर्शन में पाया जाता है। न्याय-वैशेषिक एव मीमांसा दर्शन में समवाय सम्बन्ध के बारे में मतभेद पाया जाता है आचार्य प्रभाकर जाति को व्यक्ति से भिन्न मानते हैं। सामान्य प्रत्यक्ष ज्ञान का गोचर होता है तथा पूर्व-पूर्व आकार के अवमर्श से प्रत्यक्षीभूत होता है। इनके अनुसार सामान्य एव विशेष के मध्य में समवाय सम्बन्ध होता है, जैसा कि न्याय वैशेषिक मानते हैं। लेकिन यह सम्बन्ध नित्य न होकर अनित्य होता है। सामान्य एवं व्यक्ति के बीच नित्य सम्बन्ध मानने पर व्यक्ति के अभाव में भी सामान्य को स्वीकार करना पड़ेगा जबकि अनुभव इस प्रकार नहीं होता है। इस मत के विपरीत कुमारिल भट्ट सामान्य एव व्यक्ति के बीच समवाय सम्बन्ध का निराकरण करके मतभेद सम्बन्ध मानते हैं। जिसे स्वभाविक या तादात्म्य सम्बन्ध भी कहते हैं। कुमारिल के अनुसार गोत्व सामान्य का 'गो' व्यक्ति के साथ सम्बन्ध होता है क्योंकि 'गोत्व' 'गो' में ही विद्यमान रहता है अन्य कहीं नहीं पाया जाता। यह तादात्म्य सामान्य के कारण हाता है जिसे व्यक्ति प्रकट करता है।

---

२६- जाति राश्रयतो भिन्ना प्रत्यक्ष ज्ञान गोचर। पूर्वाकारावमर्शेन प्रभाकर गुरोर्मता।

—शास्त्री, सुब्रह्मण्यम्—'प्रकरण पत्रिका' बी० एच० यू० प्रकाशन १९६१, पृष्ठ ६४।

२७- स्वाभाविकश्च सम्बन्धो जाति व्यक्तियो हेतुमान। 'राजा, के० —श्लोकवार्तिक मद्रास युनिवर्सिटी प्रेस १९४६ आकृति ३१।



मीमांसा दर्शन के अनुसार द्रव्य गुण कर्म मे अनुगत 'सामान्य' आकृति है और व्यक्ति विशेष है गो सम्बोधन करने पर 'सामान्य' का अहसास होता है तथा सख्या आदि के प्रयुक्त होने पर 'गो' से व्यक्ति का बोध होता है।<sup>१</sup> इसिलिए व्यक्ति असामान्य स्वरूप है तथा 'आकृति' वस्तु का सामान्य रूप है। लेकिन कुमारिल सर्वत्र जाति या सामान्य को ही अभ्युपगत स्वीकार करते हैं। इनके अनुसार व्यक्ति को शब्द का प्रवृत्ति निमित्त मानने पर कई प्रकार के दोष आ जाते है।<sup>२</sup> सामान्य या जातिसत् नित्य एव व्यापक है। जिसके आधार पर व्यक्ति को सामान्यीकृत किया जाता है।

---

२८ - "का पुनराकृति का व्यक्ति । इति । द्रव्य गुण कर्मणा सामान्यमात्रमाकृति असाधारण विशेषा व्यक्ति । कुत सशय । गो इत्युक्ते सामान्य-प्रत्यय व्यक्तौ च क्रिया सम्बन्धात् ।" भट्टाचार्य, वी० स०-मीमांसा दर्शन शबर भाष्य, कलकत्ता १८८३, सूत्र १३/३०

२९ - आनन्त्य-व्याभिचारस्य शक्त्य नकत्व दोषत । आकृते प्रथम ज्ञानात् तस्या एवाभिधेयता ।।  
व्यक्त्या कृत्योर भेदाच्च व्यवहारोपयोगिता । लिङ सख्या दिसम्बन्ध सामानाधिकरणाधी । सर्व समज्जस ह्येतद् वस्त्वनेकान्तवादिन लक्षणा वाभ्युयेतव्या जातेत स्तेना भिधयता । सेगर, हरिसिंह---भारतीय अर्थविज्ञान, पूर्वोल्लिखित पृष्ठ १५०

सामान्य या आकृति भिन्न-भिन्न पिण्डो मे सामान्य बुद्धि का उपपादन करती है।<sup>३०</sup> लेकिन आचार्य कुमारेल्ल भिन्न-भिन्न पिण्डो सामान्य एव विशेष दोनो को समाहित स्वीकार करते हैं जिनके आधार पर सामान्य एव विशेष का मान होता है। इनके अनुसार सामान्य एव विशेष दोनो एक दूसरे आश्रित है न तो व्यक्ति के बिना सामान्य होता है। न सामान्य के बिना व्यक्ति होता है। लेकिन व्यक्ति के अनन्त होने के कारण सामान्य का व्यक्ति के साथ सम्बन्ध नहीं होता है।

इस प्रकार सामान्य व्यक्ति से भिन्न होता है। सामान्य की सत्ता न मानने पर न तो अनुमान हो सकता है न शब्द ज्ञान हो सकता है।<sup>३१</sup>

---

३० - जाति देवा कृति प्राह्य व्यक्तीरा क्रियतेऽनये ।। सामान्य तच्च पिण्डानाम एक बुद्धि निबन्धम् ।।

राजा० के०—श्लोकवार्तिक पूर्वोल्लिखित का० ३

३१ - अनिष्ठमाणे सामान्ये वृत्ति शब्दानुभानयो । न हि स्पान्न हि सम्बन्धो भेदैरानन्त ययो भवेत् ।।

पूर्वोक्त क० ३६

## अद्वैतवेदांत के अनुसार सामान्य

अद्वैतवेदान्त दर्शन सामान्य की व्याख्या अनेकान्तवादी परिप्रेक्ष्य में न करके केवल अद्वैत के परिप्रेक्ष्य में करता है इसके अनुसार “ब्रह्म सत्यं जगत्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापर ।” अर्थात् केवल ब्रह्म ही सत्य है। जगत या ससार केवल मिथ्या है। इसके अतिरिक्त कुछ नहीं है। इस प्रकार ब्रह्म ही ‘सामान्य’ या महा सामान्य है। लेकिन यह महा सामान्य न्याय वैशेषिक दर्शन की तरह अनेकानुगत नहीं है। क्योंकि अद्वैत वेदांत में अनेक की कल्पना करना आत्म व्याघाती है। अद्वैत वेदांत में ‘सामान्य’ वस्तुसत् न होकर सप्रत्यात्मक होता है। सप्रत्यय अनुगताकार वृत्ति का आधार है अतः सामान्य अनुगत धर्म के अलावा कुछ और नहीं है। सामान्य “घटत्व” विशेष घट में अनुगत धर्म है। अद्वैत वेदांत वस्तुवादियों द्वारा स्वीकृति ‘सामान्य’ के खंडन पर अधिक महत्त्व देता है। जबकि ‘सामान्य’ का प्रतिपादन करने में उतना रुचि नहीं लेता।<sup>३२</sup>

## पतंजलि एव भर्तृहरि के अनुसार स्फोटवाद :

स्फोट सिद्धान्त भारतीय दर्शन में एक तात्त्विक सिद्धान्त के रूप में शब्द, स्फोट एवं अर्थ प्रत्यय के सम्बन्ध को निरूपित करता है। वस्तुतः यह तीनों एक दूसरे से अलग न होकर आपस में मिले रहते हैं। इस सिद्धान्त का प्रतिपादन व्याकरण दर्शन अर्थ बोध कराने में असमर्थ तथा कालक्रम में उच्चारित ध्वनियों से व्यतिरिक्त शब्द द्वारा अर्थ ज्ञान कराने के लिए करता है। लेकिन स्फोट का आदि एव अन्त ध्वनि से ही सम्बन्धित है। क्योंकि बिना ध्वनि के इसको व्यक्त नहीं किया जा सकता। 'स्फोट'वाचक है। क्योंकि इस शब्द से अर्थ निकलता है। वह स्फोट अर्थ प्रत्यायक होता है। अर्थात् इससे अर्थ निकलता है। इसके अतिरिक्त स्फोट वर्णों से व्यक्त होता है। इस प्रकार हम देखते हैं कि स्फोट एक तरफ एक तत्त्व के रूप में वर्ण से अभिव्यक्त होता है। दूसरी तरफ अर्थ प्रत्यायक होता है।

स्फोट के उद्भव एवं प्रवर्तक को लेकर दार्शनिकों में मतभेद पाया जाता है। कुछ विद्वान वेद में उल्लिखित 'प्रणव' की परिकल्पना को 'स्फोट' का स्रोत बिन्दु।<sup>३३</sup> और पाणिनि द्वारा अनुरेखित महर्षि स्फोटायन को 'स्फोट' का संस्थापक या प्रवर्तक मानते हैं।<sup>३४</sup>

---

३३ — चक्रवर्ती, पी० सी० दि फिलास्फी आफ संस्कृत ग्रामर, कलकत्ता युनिवर्सिटी कलकत्ता १९३०

पृष्ठ ८६ ।

३४ — द्विवेदी, कपिलदेव———अर्थविज्ञान और व्याकरण दर्शन, पूर्वोल्लिखित पृष्ठ ३४६ —५०

यह राभावना की जाती है कि आचार्य व्याडि ने स्वकीय ग्रथ “सग्रह” मे शब्दार्थ से सम्बन्धित अनेक पक्षो का उल्लेख करने के साथ-साथ ‘स्फोट’ का उल्लेख किया है।<sup>३५</sup> लेकिन इस ग्रथ के अनुपलब्ध रहने के कारण इस सदर्भ मे यह निश्चित रूप से कुछ नही कह सकते। लेकिन ‘स्फोट’ का स्पष्ट रूप से वर्णन पतजलि द्वारा प्रणीत महाभाष्य मे मिलता है। जिसके आधार पर भर्तृहरि एव उनके परवर्ती वैयाकरणो ने इस सिद्धान्त को आगे बढ़या।

महर्षि पतजलि दो प्रकार की शब्दात्मा को मानते है। प्रथम नित्यात्मा द्वितीय कार्यात्मा। इनमे स्फोट नित्यात्मा है एव ध्वनि कार्यात्मा है। यहा ‘स्फोट’ एक शब्द है तथा ध्वनि शब्द का गुण होता है। स्फोट से ही अर्थ अभिव्यक्त होता है। स्फोट ध्वनियो से अभिव्यग होता है। और स्वय ध्वनिया इसकी अभिव्यजक या निमित्त होती है। महर्षि पतजलि स्फोट को अर्थ बोधक स्वीकार करते हैं इनके अनुसार शब्द द्रव्य, गुण, क्रिया, और आकृति से अलग है। क्योकि यह सभी शब्द प्रवृत्ति निमित्त है। शब्द वह है। जिनके उच्चारण से सप्रत्यय होता है। शब्द उच्चारित ध्वनि या वर्ण से पृथक है। जिसे स्फोट कहते है। स्फोट का क्रियाकारित्व अर्थ का अभिप्रकाशन है। यह स्फोट स्रोत से उपलब्ध होने पर भी बुद्धि निग्राह्य होता है। ‘गौ’ का उच्चारण करने पर शब्द न तो सास्नालाड गूल आदि से समवेत वस्तु रूप होता है। न शरीर व्यापार द्वारा अभिप्रायो का अभिव्यक्तिकरण या चलना फिरना होता है। न शुक्ल, नील, कपिल, कपोल, होता है। और न सभी मे रहने वाली आकृति होता है जिससे इन सब का ज्ञान या प्रत्यय होता है। उसी को शब्द कहते है।

इस प्रकार महर्षि पतञ्जलि ध्वनि से व्यतिरिक्त स्फोट के अर्थ प्रत्यायक रूप पर विशेष महत्व देते हैं उनके अनुसार ध्वनि स्फोट में प्रवृत्ति होता है। और स्फोट अर्थ को अभिव्यक्त करता है।<sup>३६</sup>

स्फोट के सदर्थ में भर्तृहरि का दृष्टिकोण दार्शनिक एवं व्याकरण परक दोनों है। इसीलिए उन्होंने 'स्फोट' को द्विधा कहा है। जिसमें पहला तात्त्विक रूप है। तथा दूसरा शाब्दिक रूप है। तात्त्विक रूप से स्फोट परमतत्त्व या शब्द ब्रह्म का समवर्ती है। जो प्रपञ्चात्मक जगत का आधार होता है। जगत स्रष्टृत्व ही जबकि 'स्फोट' परमार्थसत्य है। भर्तृहरि ब्रह्म को शब्दतत्त्व के रूप में स्वीकार करते हैं। साक्षात्कृत धर्मऋषि इसी नित्य एवं परम का दर्शन मात्र रूप में करते हैं। वेद को शब्द तत्त्व प्राप्ति का साधन माना गया है। ब्रह्म एवं वाक में तादात्म्य है। यही ब्रह्म ही वैयाकरणिक विश्लेषण का आधार है। शब्द तत्त्व या वाक ही जीवन में श्रुत या ध्वनि के रूप में प्रतीत होता है।

---

३६ - अथ गोरित्यत्र क शब्द । किं यत्तत् सारनालाड् गूलक कुदर वुर विषाण्यर्थरूप स शब्द । नेत्याह । द्रव्य नाम तत् । यत्तार्हि तदिडि ग त चेष्टित निमिषित मिति स शब्द नेत्याह । क्रिया नाम सा यत्तार्हि तच्छुक्लो नील कपिल कपोत इति स शब्द । नेत्याह गुणो नाम स । यत्तार्हि तदिभन्नेष्वभिन्न छिन्नेष्वच्छिन्न सामान्यभूत, स शब्द । नेत्याह । आकृतिर्नाम सा कस्तर्हि शब्द । येनोच्चरितेन सारनालाड्, गूलुकदखुर विषाणिना सप्रत्ययो भवति स शब्द । "मिश्र, मधुसूदन प्रसाद-पूर्वोल्लिखित पृष्ठ ४ - ७ ।

विश्व की सभी वस्तुएँ शब्द से अनुबिद्ध हैं। यह सारा प्रपञ्च शब्द का आकार है।<sup>३७</sup> बुद्धि में विद्यमान शब्द ही बाह्य रूप प्रतीत होता है। वास्तव में शब्दतत्त्व एक है एवं नित्य है लेकिन नाद से संपृक्त होकर अनुभव में अलग रूप से दिखाई देता है। नाद शब्द या बैखरीवाक है जो उच्चारित होकर वक्ता के विचार को श्रोता तक पहुँचाता है। वक्ता की बुद्धि में रहने वाला शब्द या विचार मध्यमा वाक है। मध्यमा वाक के भी दो रूप होते हैं।

१ – विचार

२– शब्द

भर्तृहरि के दृष्टिकोण से योगी को साधना या जप करने की अवस्था में मध्यमावाक का ही अनुभव होता है। यही मध्यमा वाक व्यक्त होने पर बैखरी का रूप ले लेता है। बैखरी वाक ही जिहवा ताल्वादि से ध्वनि के रूप में उच्चारित होता है। भावों को अभिव्यक्त करने का मूल कारण मध्यमावाक है। यह मध्यमा वाक स्फोटात्मक होता है। क्योंकि इसी से अर्थ निकलता है। स्फोट की तात्त्विकता वैयाकरणों के अनुसार अर्थज्ञान में है।

---

३७ – अनादि निधन ब्रह्म शब्दतत्त्व यदक्षरम्। विवर्ततेऽर्थभवेत् प्रक्रिया जगतो यत्।

बैखरी एव मध्यमावाक से भिन्न पश्यन्ति और परावाक है।' जिसको योगियो ने सप्रज्ञात एव असप्रज्ञात कहा है। क्योंकि परावाक की अनुभूति असप्रज्ञाप्ति समाधि मे होती है। और पश्यन्तिवाक की अनुभूति सप्रज्ञात समाधि की अवस्था मे होती है। परावाक् को जगत या ब्रम्हाण्ड का आधार कहा गया है। जिसे व्याकरणचार्यो ने 'अनादिनिधन' कहा है। इसलिए स्फोट ही अनादि निधन तत्त्व है जो परमार्थ सत्य के रूप मे या अविभाज्य रूप मे शब्द ब्रह्म या ब्रह्म है।

तात्त्विक दृष्टिकोण से 'ब्रह्म' शब्दतत्त्व एव अक्षर है। यह जगत शब्द का परिणाम या विवर्त है। लेकिन काई भी मनुष्य अपने साधारण जीवन मे न इसे उच्चारित करता है न इसको सुनता है। इसीलिए भर्तृहारे शाब्दिक दृष्टिकोण से 'स्फोट' को नाद या ध्वनि द्वारा उच्चार्यमाण एव श्रूयमाण मानते है। इस दृष्टि से स्फोट का सम्बन्ध नाद या ध्वनि से है।

---

३८ - तेखर्यामध्यमा याश्च पश्यन्त्याश्चैतदद्भुतम्। अनेकतीर्थ भेदायारत्रम् या वाच पर पदम्॥

पूर्वोक्त पृष्ठ १५०

३९ - अनादि निधन ब्रह्म शब्दतत्त्व यदक्षरम्। विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जगतो यत ॥

शब्दरथ परिणामोऽयमित्याभ्नाथ विदो विदु। छन्दोभ्य एव प्रथमयेत दिश्व व्यवर्तत॥ पूर्वोक्त २

पृष्ठ १२५



शाब्दिक दृष्टिकोण के अनुसार उपादान शब्द में दो तत्व होते हैं—१ ध्वनि २ स्फोट।'' स्फोट शब्द का अर्थ प्रत्यायक रूप होता है। एव ध्वनि शब्द का निमित्त रूप होता है। स्फोट नाद से अलग होने के कारण बुद्धिरथ है। श्रोत्रेन्द्रियो से जो शब्द सुनाई पड़ता है उसको नाद कहते हैं। नाद के माध्यम से ही स्फोट अभिव्यक्त होता है। स्फोट अर्थात्मारूप है क्योंकि यह अर्थ का वाचक है। 'रस' एव 'सर' दोनों शब्दों के ध्वनिरूप एक है। फिर भी स्फोट के कारण अलग—अलग अर्थ प्रदान करते हैं। भर्तृहरि के अनुसार जिस प्रकार ज्ञान में आत्मरूप से विद्यमान ज्ञेय वाहय रूप से प्रतीत होता है। उसी प्रकार शब्द में विद्यमान अर्थरूपता अपने आप प्रकाशित होती है।'' अर्थात् स्फोट का अर्थ सरल होता है। स्फोट या शब्द में अर्थ को प्रदान करने की क्षमता दीपक की तरह स्वतः रहती है। इस प्रकार स्फोट अर्थज्ञान कराता है।

शब्द या स्फोट पहले की सभी ध्वनियों की आवृत्ति के बल से बुद्धि में अवधारित होता है। इस अर्थ में यह वर्ण या ध्वनि से अलग होता है। लेकिन ध्वनि द्वारा निरूपित शब्द में ही स्फोट स्वरूप ग्रहण करता है।

---

४० —दावुपादनशब्देषु शब्दौ शब्दविदो विदुः । एको निमित्त शब्दानामतोऽर्थे प्रयुज्यते ।

४१ —आत्मरूप यथा ज्ञाने ज्ञेय रूप च दृश्यते । अर्थरूप तथा शब्दे स्वरूप च प्रकाशते ।। पूर्वोक्त ६७

स्फोटात्मक बुद्धि सरकारात्मक होती है।<sup>४२</sup> यह पद,वर्ण एव वाक्य रूप वस्तुतः होती है।  
वैयाकरणों में पद,वर्ण एव वाक्य के स्फोटात्मक स्वरूप को लेकर विरोध दिखाई पड़ता है। महर्षि  
पतञ्जलि वाक्य एव पद के साथ-साथ वर्ण को भी स्फोटात्मक मानते हैं।<sup>४३</sup> भर्तृहरि भी वर्ण को  
प्रतिपादक एव पद एव वाक्य को अन्वाख्येय शब्द कहते हुए वर्ण,पद,एव वाक्य को मानते हैं। इस  
संदर्भ में भर्तृहरि दो प्रकार की परंपरा बताते हैं। पहली परंपरा के अनुसार वर्ण नित्य है पद एव  
वाक्य अनित्य है। द्वितीय परंपरा में वाक्य को सत्य मानते हैं। तथा वर्ण एव पद को असत्य माना  
जाता है। व्याकरण में जहाँ एक दृष्टिकोण मुख्य होता है। वही दूसरा दृष्टिकोण गौण होता है।  
वाक्यवादी या पद के लिए वाक्य या पद मुख्यरूप से सत्य होता है। जबकि वर्णवादी के लिए वर्ण  
मुख्य रूप से सत्य होता है। और पद या वाक्य गौण होता है।<sup>४४</sup> मीमांसा दर्शन में वर्ण को नित्य माना  
जाता है। उनके अनुसार वर्ण सदैव एक तरह रहता है। इसीलिए वर्ण से भिन्न पद एव पद से भिन्न  
वाक्य की सत्ता नहीं है।

---

४२ - प्रत्ययेरनुपाख्येयैर्ग्रहणानु गुणैस्तथा, ध्वनि प्रकाशिते शब्दे स्वरूपमवधार्यते। नादैता हित

बीजायामन्त्येन ध्वनिना सह। आवृत्तपरिपाकाया बुद्धौ शब्दोऽवधार्यते।—पूर्वोक्त पृष्ठ ६७

४३ - राजा के० के०—पूर्वल्लिखित पृष्ठ १०२-१०३

४४ - अपांक्षार पदार्थो ये ये चार्था स्थित लक्षणा। अन्वाख्येयाश्चयेऽशब्दायेचापि प्रतिपादका।  
—पूर्वोक्त, ब्रह्मकांड ॥२४

४५ - भिन्न दर्शनमाश्रित्य व्यवहारोऽनुगम्यते। तत्र यन्मुख्यभेदोऽत्रान्येषा विपर्ययः।

पूर्वोक्त, ब्रह्मकांड ॥७४

अर्थात् वर्ण ही पद या वाक्य है।<sup>४</sup> इसके विपरीत भर्तृहरि का कहना है कि वाक्य से भिन्न पद एवं वर्ण की सत्ता नहीं होती है। पद में वर्ण नहीं होते, वर्ण में अवयव नहीं होते एवं वाक्य से भिन्न पद नहीं होता। वाक्य ही एक नित्य एवं सत्य होता है। वाक्य वर्ण एवं पद आरोपित होते हैं।

वेयाकरणों का मानना है कि पद, वाक्य एवं वर्ण ध्वनियों द्वारा श्रोत ग्राह्य होने के साथ-साथ बुद्धि ग्राह्य रूप में तीनों स्फोटात्मक हैं। अनुभव में शब्द वर्ण के रूप में उच्चारित होकर श्रोता द्वारा ग्रहण किया जाता है। वर्ण से पद, पद से वाक्य की प्रवृत्ति देखी जाती है। इसीलिए पद, स्फोट, वर्ण स्फोट, एवं वाक्यस्फोट तीनों अलग-अलग हैं। भर्तृहरि ने इन तीनों का वर्गीकरण ध्वनि के आधार पर किया है। लेकिन भर्तृहरि अद्वैत्यवादी होने के कारण वर्ण स्फोट एवं पद स्फोट को वाक्य स्फोट की प्रतीति में उपाय मानते हैं। भर्तृहरि के अनुसार पहले वर्ण और पद भाग वाली बुद्धि प्रवृत्त होती है।

---

४६ — पदभेदेऽपि वर्णानामेकत्वं न निवर्तते । वाक्येषु पदमेकं च भिन्नेष्वप्युपलभ्यते ॥

न वर्ण व्यतिरेकेण पदमन्यच्च विद्यते । वाक्यं वर्णं पदाभ्यां च व्यतिरिक्तं न किञ्चन ॥

पूर्वोक्तं ब्रह्मकांड ॥७१,७२

४७ — पदे न वर्णा विद्यन्ते वर्णेष्ववयवा न च । वाक्यात्पदानामत्यन्तं प्रविवेको न कश्चन ॥

पूर्वोक्तं पृष्ठ ८१

तब वाक्यात्मक स्फोट का ज्ञान होता है।<sup>१</sup> इस वाक्य स्फोट से अर्थ पूरी तरह व्यक्त होता है। लेकिन कभी-कभी वर्ण एव पद से भी अर्थ अभिव्यक्त होता है। इस प्रकार वैयाकरण ध्वनि से अलग पद, वर्ण एव वाक्य स्फोट को मानते हैं।

### स्फोटवाद का प्रभाव :

अभिधार्मिक दर्शन शब्द के द्विस्तरीय स्वभाव का ऊहापोह करते हुए अन्त में शब्द के एक तात्त्विक आधार को मानता है। वैयाकरण शब्द के दो रूप मानते हैं। पहला 'स्वरूप' है। दूसरा 'अर्थरूप' है। शब्द केवल अर्थ को ही नहीं व्यक्त करता बल्कि अपने स्वरूप को भी व्यक्त करता है। जैसे-ज्ञान अपने ज्ञेय रूप एव अपने आत्मरूप दोनों को अभिव्यक्त करता है। शब्द अपने को अलग तात्त्विक रूप का इंगित करता है। यह अपने आप में कोई आत्म निर्धारक या आत्म बद्ध सत्ता नहीं है। शब्द अपने को अभिव्यक्त करता है। एव उस वस्तु को भी अभिव्यक्त करता है। जिसके लिए वह प्रयोग में लाया जाता है। भर्तृहरि शब्द के इस रूप को इस प्रकार बताते हैं, "जिस प्रकार तेज या प्रकाश में ग्राह्य या ग्राहक शक्ति होती है। उसी प्रकार शब्दों में भी स्वरूप एव अर्थरूप प्रकाशित करने की शक्ति होती है।" शब्द वाचक एव वाक्य दोनों से उपेत होता है। शब्द में प्रतिपाद्य शक्ति एव प्रतिपादक नित्य रूप से अलग दिखाई पड़ते हैं।

---

४८ — असतश्चान्तराले याञ्छब्दानस्तीति मन्यते। प्रतिपत्तुरशक्ति सा ग्रहणोपाय एव स।

यथा द्यसख्या ग्रहण मुपाय प्रतियत्तये। सख्यान्तराणा भेदेऽपि तथा शब्दान्तर श्रुति। व्यज्यमाने तथा वाक्ये वाक्याभिव्यक्ति हेतुभि। भागावग्रहरूपेण पूर्व बुद्धि प्रवर्तते।।

पूर्वोक्ता, पृष्ठ ६६, १००, १०२।

४९ — आत्मरूप यथाज्ञाने ज्ञेयरूप च दृश्यते। अर्थरूप तथा शब्दे स्वरूप च प्रकाशते।

ग्राह्यत्व ग्राहकत्व च हे शक्ति तेजसो यथा। तथैव सर्वशब्दानामेते पृथगिव स्थिते।

शुक्ल, राम, गोविन्द—पूर्वल्लिखित पृ० ६७, ७०।

आभिधर्मिकों के अनुसार शब्द का द्विस्तरीय स्वभाव जेरो – 'स्वरूप' एवं 'अर्थरूप' क्षणिक एवं उत्पातो विनाशशील शब्द में न होकर वाक या घोष से उत्पन्न एवं व्यतिरिक्त 'नामनिमित्त' में होता है। शब्द अपने स्वरूप को प्रवर्तित करता है। एवं भक्ति कल्पनया "अर्थरूप" को व्यक्त करता है। शब्द स्वयं अर्थ का वाचक नहीं होता। वैयाकरणों के दृष्टिकोण से शब्द 'स्फोट' रूप में वर्ण से व्यतिरिक्त एवं वर्ण से अभिव्यक्त तथा अर्थ प्रत्यायक होने के कारण नित्य तत्त्व है। अभिधर्म दर्शन नाम निमित्त तीनो काल में अस्तित्ववान् अनित्य तथा चित्त विप्रयुक्त धर्म है। इस चित्त विप्रयुक्त धर्म का उद्भव व्याकरण दर्शन के प्रभाव से सर्वास्तित्वादी अभिधर्म में प्रथम बार हुआ है। चित्त विप्रयुक्त धर्म को मान लेने के कारण ही थेरवाद 'अभिधर्म' महाविभाषाशास्त्र या ज्ञान प्रस्थान विभाषाशास्त्र से अलग हो जाता है। इस रूप में अभिधर्म बौद्ध दर्शन व्याकरण दर्शन से आंतरिक रूप से मिला हुआ है। तथाकथित शब्द का द्विस्तरीय विवेचन एक ओर वर्ण पद वाक्य विस्फोट के रूप में हुआ तथा दूसरी ओर व्यंजन नाम पदकाय के रूप में दोनों में अभिव्यक्त हुआ। इसलिये व्याकरण दर्शन का शब्दार्थ विषयक दृष्टिकोण अभिधर्म दर्शन को किस प्रकार प्रभावित करता है। इसको जानना आवश्यक है।

गौतम बुद्ध के काल में तीन प्रकार की विचारधाराएँ प्रचलित थीं।<sup>41</sup> पहली विचारधारा के अनुसार मनुष्य को यज्ञ आदि कर्म के द्वारा मनोवांछित फल प्राप्त होता है। दूसरी विचारधारा में ब्रह्म या आत्मा अभिन्न है। तथा नाम रूपात्मक जगत् माया है। ब्रह्म या आत्मा ही सत्य है। तीसरी विचारधारा के अनुसार सत्य नाम की कोई वस्तु नहीं होती है। न कोई नियम है। न कोई नियामक है।

---

५० – स्वरूप वेदयश्छब्दो व्यञ्जनादीनि चध्रुवम। अर्थप्रत्यायक प्राज्ञैर्भक्तिकल्पनयोच्यते।

जैनी, पी० एस०—अभिधर्मदीप— के० पी० जायसवाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट पटना १६५६, पृ० १११।

५१ – दास गुप्त, एस० एन० – भारतीय दर्शन का इतिहास भाग राजस्थान हिन्दी ग्रंथ अकादमी जयपुर, १६७८, पृ० ८४ १७७

बुद्ध न इन सभी विचारधाराओं को अप्रसंगिक कहा और इसके स्थान पर नवीन विचारधारा प्रतिपादित किया। बुद्ध ने पुद्गल या आत्मा-अस्तित्व के स्थान पर सार्वम अस्तित्व को स्थापित किया उनके अनुसार धर्मसत है। इसलिए धर्म का अस्तित्व है। बुद्ध ने वैदिक ऋत की धारणा को प्रकारान्तर से धर्म के रूप में विवेचित किया। इस प्रकार धर्म या अभिधर्म वेदोपनिषदिक विचारों का विरोधात्मक रूप है। बुद्ध की प्रचीनतम उपदेशात्मक ओपनिषदिक है। न कि अभिधार्मिक है। उन्होंने औपनिषदिक तत्व या ब्रह्म की धारणा को 'धर्म' के रूप में विवेचित किया।<sup>५२</sup> अभिधर्म या महाविभाषा की तत्कालीन विचारों एवं दर्शनों जैसे — सांख्य, योग, दर्शन, न्याय — वैशेषिक दर्शन तथा मीमांसा दर्शन के साथ किये गये विचार विमर्श का फल है। इन दर्शनों के प्रभाव से अभिधार्मिक दर्शन का उद्भव ही नहीं हुआ बल्कि इन दर्शनों के अनेक सिद्धान्तों एवं विषयों को उसमें जोड़ा गया। जिसके परिणामस्वरूप वेमासिक जैसे अभिधार्मिकों को नवीन धर्मों की अभिकल्पना करनी पड़ी और इन धर्मों को चित्त विप्रयुक्त संस्कार के अन्तर्गत रखना पड़ा। चित्त विप्रयुक्त संस्कार में पदकाय, नामकाय, एवं व्यञ्जनकाय का तात्त्विक रूप में पृथक् भूत के रूप में माना गया है।

वैसे अभिधर्मिकों का 'नामनिमित्त' सिद्धान्त विभिन्न दर्शन संप्रदायों के अन्तर्गत अनेक विचारों द्वारा शब्दार्थ समस्या के समाधान में किये गये विभिन्न प्रयासों का चरमोत्कर्ष है। शब्द एवं अर्थ के वास्तविक स्वरूप के बारे में एक नए दृष्टिकोण के गठन में मीमांसा सूत्र, शबर भाष्य, न्याय सूत्र, वात्स्यायन भाष्य एवं योगसूत्र व्यास भाष्य के साथ-साथ या मुख्य रूप से प्राचीन व्याकरण दार्शनिकों ने अभिधार्मिक दर्शन को प्रभावित किया इसीलिए यह कथन युक्ति सगत नहीं है कि बौद्ध दर्शन कि बौद्ध दर्शन का प्रभाव का व्याकरण दर्शन पर पड़ा।<sup>५३</sup> यह भी नहीं कहा जा सकता कि 'नाम निमित्त' विषयक सिद्धान्त का 'उद्भव पालि अभिधम्म' में विवेचित 'नाम पज्जति' से हुआ। नाम प्रज्ञप्ति एवं अर्थ प्रज्ञप्ति दोनों प्रज्ञप्ति सट या कात्पनिक है। यह द्रव्यसत या तात्त्विक नहीं है। ये व्यवहारमात्र, संज्ञामात्र या नाममात्र होती है। जब कि वैभाषिक नाम निमित्त को वस्तुसत या द्रव्यसत मानता है। और रूप स्कन्ध के अन्तर्गत परिगणित न करके संस्कार स्कन्ध में बदल देता है। स्थविरवाद में 'नाम प्रज्ञप्ति' वाक स्वभाव है। न कि नाम स्वभाव।

---

५२ - नाकामुरा द्वाजिमे-पूर्वोल्लिखित पृ० ६५

५३ - राजा, क० के -- पूर्वोल्लिखित पृष्ठ १०६

जय 1 के आभिधानिक दर्शन नाम निमित्त को शब्द से व्यतिरेक नाम स्वभाव मानता है। नामस्वभाव व वाक स्वभाव का प्रमुख आधार बुद्ध वचन का स्वरूप है। लेकिन थेरवाद बुद्धवचन के स्वरूप को लेकर नाम स्वभाव एवं वाक स्वभाव के बीच उठे विवाद का जिक्र तक नहीं करता है। अभिधानिकों में पहले शब्द के वाक स्वभाव एवं नाम स्वभाव का उल्लेख प्राचीन वैयाकरणों के शब्द के द्विस्तरीय स्वभाव के प्रभाव के कारण हुआ। महात्मा बुद्ध के बारे में विदित है कि वह स्वयं वेद की प्रामाणिकता का निराकरण करके श्रुति के स्थान पर अनुभव को ज्ञान का एक मात्र स्रोत माना था लेकिन अभिधानिकों विशेषकर व्याकरणों के प्रभाव में महात्मा बुद्ध को सर्वज्ञ, बुद्ध वचन को अपौरुषेय तथा बुद्ध को प्रमाण माना गया है।

व्याकरण दर्शन स्फोट को अर्थ प्रतिपादक एवं ध्वनि को शब्द का निमित्त मानता है। उपादान शब्द के दो रूप हैं कार्य एवं नित्य। कार्य ध्वनि है एवं नित्य स्फोट है। स्फोट व्यंग्य है। और ध्वनि व्यञ्जक है। ध्वनि से व्यंग्य स्फोट ही अर्थ प्रत्यापक होता है। व्याकरण के अनुसार अर्थ निमित्तक ही शब्द होता है न कि शब्द निमित्तक।<sup>54</sup> अर्थ निमित्तक शब्द वर्ण मात्र या ध्वनि मात्र वर्णातिरिक्त होता है। वर्ण ध्वनि अर्थ प्रत्यापन कराने में समर्थ नहीं होता है। इस प्रकार वैयाकरण 'स्फोट' को वास्तविक शब्द के रूप में प्रतिपादित करते हुए क्रमशः वर्ण, पद एवं वाक्य को स्फोटात्मक रूप में मानता है।

आभिधानिक वाक्य या घोष एवं नाम निमित्त के बीच भेद करता है। नाम निमित्त वाक्य घोष के अधीन जन्म लेता है।<sup>55</sup>

५४ - 'युक्ता पुनर्यत्छब्दनिमित्तको नामार्थ स्यात्, नार्थ निमित्तकेन नाम शब्देन भवित व्यम।

अर्थानिमित्तक एव शब्द।' ज्ञा, रूद्रधर ———पूर्वल्लिखित सूत्र १/१४५

५५ - वाक १४ व्याधीन जन्मान् स्यार्थ प्रत्यापन किया। सज्ञाद्य परणामानस्त्रयो नामादय स्मृता ।।

जेंगी पी० एस० - पूर्वोल्लिखित पृष्ठ १०८

नाम निमित्त नाम स्वभाव है तथा वाक् या घोष रूप स्वभाव है। नाम-निमित्त एक प्रकार का संस्कार है जो तीनो काल में वस्तु सत है। नाम निमित्त की वाक् या घोष से पृथक् तात्त्विक सत्ता है। नाम निमित्त ही अर्थबोध या अर्थ प्रत्यायक होता है। घोष या वाक् नाम — निमित्त में प्रवृत्ति होता है। और नाम अर्थ को रेखांकित करता है। इसीलिए शब्द का अर्थ विषय नहीं होता है।

लेकिन जहाँ शब्दार्थ विषयक विवेचन में अभिधर्म दर्शन एवं व्याकरण दर्शन में समानता है। वही उसमें विरोध भी है। वैयाकरण शब्द को नित्य मानता है। वैयाकरण के अनुसार शब्द से व्यतिरिक्त और अर्थप्रत्यापक 'स्फोट' नित्य होता है। स्फोट बुद्धिनिर्ग्राह्य है। क्योंकि नाद से अनुसह्य होता है। अभिधर्मदर्शन के अनुसार लोक में जो प्रतीत पदार्थ होता है। वह शब्द होता है।<sup>५५</sup> इस दृष्टि कोण से 'स्फोट' भी शब्द है। शब्द से अर्थ का प्रत्यायन नहीं होता है। वैयाकरणों द्वारा स्वीकृत बुद्धि निर्ग्राह्य शब्द भी श्रोतेन्द्रिय का विषय नहीं होता है।<sup>५६</sup> शब्द या ध्वनि से अलग नामकाय आदि ही अर्थ प्रत्यापक होते हैं क्योंकि ये स्वार्थ विषयक होते हैं।<sup>५७</sup> ये नामकायदि नित्य न होकर अनित्य होते हैं। क्योंकि ये घोष आदि हेतु की अपेक्षा से उत्पन्न होकर अर्थ के प्रत्यायक होते हैं।<sup>५८</sup>

---

५५— तस्मात् प्रतीत पदार्थ को लोके ध्वनि शब्द । १—पूर्वोक्त पृष्ठ ११३

५७—स्फोटारब्धोनापरोघोषाच्छब्दो नित्य प्रसिद्धयाति ।

क्रमवृत्तेन शब्देन कश्चिदर्थोऽभिधीयते ।।—पूर्वोक्त पृष्ठ ११२

५८—'ततश्च नामादय सर्वाथ विषया इति स्थापना।' पूर्वोक्त पृष्ठ ११३ ५९ — अन्ये नामादय शब्दादप्राप्तार्थ प्रकाशनात् । अनित्यास्ते तु विज्ञेया सापेक्षार्थ विभावनात् ।। पूर्वोक्त पृष्ठ



आभिधानिक दर्शन नाम-निमित्त को अर्थवान मानता है। उसके अनुसार नाम निमित्त सवार्थ विषयक होते हैं। अथवा नाम निमित्त वस्तु स्वभाव को प्रतिपादित करता है। नाम निमित्त विधि रूप में अपने विषय को व्यक्त करता है। क्योंकि नाम निमित्त एवं अर्थ के मध्य नियत सम्बन्ध होता है। नियत सम्बन्ध भी सकेताधारित होकर अर्थ का प्रत्यायन करता है। वैसे अभिधार्मिकों के पहले वैयाकरणों ने शब्द एवं अर्थ के बीच नित्य एवं स्वभाविक सम्बन्ध का उल्लेख किया है। महर्षि पतञ्जलि के अनुसार नियत विषयक या 'सर्वार्थवाचक' होते हैं। सकेत से केवल शब्द एवं अर्थ के बीच विद्यमान योग्यता सम्बन्ध प्रकाशित होता है। 'भर्तृहरि' भी 'सर्वे सर्वार्थवाचक' के माध्यम से यह मानते हैं कि पूर्णयोगी को योग्यता के आधार पर शब्द के द्वारा अर्थ का ज्ञान होता है। लेकिन साधारण व्यक्ति को समय या सकेत के आधार पर सकेत का ज्ञान होता है। इसलिए सकेत सम्बन्ध व्यर्थ नहीं होता है। इसलिए सभी शब्द सभी अर्थ के वाचक होते हैं। शब्द एवं अर्थ के मध्य नियत सम्बन्ध होता है।

---

६० - प्रतिशोध्य यथायोग नियतानियताश्च ते। नियतोद्भावनाद् बुद्ध सर्वज्ञ इति गम्यते॥ पूर्वोक्त

पृष्ठ ११३

६१ - ज्ञा, रुद्रधर-----पतञ्जलि महाभाष्य, पूर्वोल्लिखित सूत्र १/१/१

६२ - शर्मा, गोरेन्द्र-वाक्य पदीय सम्बन्ध सुद्देश, विश्वेश्वरानन्द-विश्वबधु, संस्कृत भारती शोध संस्थान,

होशियारपुर, १६७७, पृष्ठ १६४-१६७ ।

उपर्युक्त विवेचना के आधार पर यह निष्कर्ष निकलता है कि आभिधार्मिक दर्शन में नाम निमित्त सिद्धान्त का विकास व्याकरण दर्शन के रूप में हुआ। वैयाकरणों द्वारा प्रदत्त विधि और तर्क के आधार पर वेभाषिकों ने शब्द एवं अर्थ के सम्बन्ध में बौद्ध प्रस्थान से नितात भिन्न एक ऐसे सिद्धान्त का विवेचन किया जो उसे व्याकरण एवं तैथिक दर्शन के नजदीक ला देता है। जिसके कारण सोत्रान्तिक दर्शन को बाध्य हो कर इस सिद्धान्त का निराकरण करना पड़ा। वैसे नाम स्वभाव एवं वाक स्वभाव का भेद, नाम निमित्त एवं शब्द का भेद, शब्द का 'अर्थ रूप' एवं 'स्वरूप' भेद एवं शब्द का नियत एवं अनियत भेद इत्यादि स्पष्टतः वैयाकरणों द्वारा स्वीकृत शब्द के द्विस्तरीय स्वभाव का रूपान्तरण है। इसीलिए कहते हैं कि आभिधार्मिक दर्शन पर व्याकरण दर्शन का प्रभाव पड़ा है।

चतुर्थ अध्याय  
प्राचीन बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ विवेचन

## प्राचीन बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ विवेचन

भारतीय दर्शन में शब्द एवं ध्वनि वाक के मध्य मौलिक भेद माना गया है। ध्वनि परमाणु रूप होती है। जा प्रत्येक क्षण उच्चरित होकर उत्पन्न एवं विनष्ट होती है। इसी अनित्य ध्वनिवाक से पद बनता है। पद से वाक्य जो अर्थ को व्यक्त करता है। लेकिन तार्किक दृष्टि से क्षण प्रतिभासी एवं उत्पत्ति विनाशशील वाक का सघात अथवा सचय संभव नहीं होता है। अतः ध्वनि या वाक से पद एवं वाक को उद्भावना का विचार युक्ति पूर्वक नहीं कहा जा सकता। ध्वनि एवं शब्द के मध्य किसी प्रकार का सम्बन्ध भी स्थिर नहीं होता है। शब्द एवं ध्वनि के बीच सम्बन्ध के स्वरूप को लेकर मीमांसा दर्शन एवं न्याय वैशेषिक और व्याकरण दर्शन के मध्य विरोध पाया जाता है। न्याय दर्शन अनित्य ध्वनि से संस्कार रूप में प्राप्त 'शब्द' से एवं मीमांसा दर्शन वाक से अभिव्यक्त नित्य वर्ण रूप 'शब्द' से अर्थबोध को मानते हैं जबकि व्याकरण दर्शन वाक से अभिव्यक्त एवं व्यतिरिक्त एक, निष्क्रम तथा निर्मागसत्ता रूपी शब्द से अर्थबोध को मानता है। वैसे इन दोनों के मध्य मतभेद 'शब्द' के 'श्रोत्रगाह्य' एवं अर्थप्रत्यायक स्वरूप को लेकर है। तैथिक दर्शन 'शब्द' को केवल 'श्रोत्रगाह्य' मानता है। लेकिन व्याकरण दर्शन 'शब्द' को अर्थप्रत्यायक स्वीकार करता है। व्याकरण दर्शन एवं तैथिक दर्शन शब्द स्वरूप को लेकर अलग-अलग सिद्धान्तों का प्रतिपादन करते हैं। व्याकरण दर्शन में शब्द स्वरूप के सदर्भ में 'स्फोट' सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है। जब कि बौद्ध दर्शन में आभिधार्मिक दर्शन 'स्फोट' सिद्धान्त का खंडन करता है। लेकिन वैयाकरणों के प्रभाव के कारण शब्द के द्विस्तरीय स्वभाव को मान लेता है।

शब्द के द्विस्तरीय स्वभाव के सदर्भ में बौद्ध दर्शन के थेरवाद, वैभाषिक और सौत्रान्तिक संप्रदायों के मध्य भी मतभेद है। लेकिन इस मतभेद का स्वरूप तैथिक दर्शनों से अलग है शब्द या ध्वनि वाक स्वरूप है या संस्कार रूप है। शब्द प्रज्ञाप्ति सत् अथवा द्रव्य सत् है। शब्द से व्यक्त अर्थ द्रव्यसत् है या प्रज्ञाप्ति मात्र है। शब्द से अर्थ बोध की प्रक्रिया तात्त्विक या मनोचेतनात्मक है। इन सभी मतभेदों का समाधान थेरवाद, वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक दर्शनों अपने-अपने प्रस्थान के अनुरूप किया है। दिडनाग के पूर्व बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ से सम्बन्धित समस्याओं को विवेचन नहीं मिलता है। जबकि दिडनाग के पूर्व शब्दार्थ बोध एवं शब्दार्थ सिद्धान्त का अपोह सिद्धान्त की उत्पत्ति एवं कल्पना में विशेष महत्त्व है। जिसे भूला नहीं जा सकता। बौद्ध दर्शन में नाम निमित्तवाद, नाम

नाम को उत्पन्न करता है। गाथा नाम से उत्पन्न होता है। गाथा अर्थ को प्रकाशित करती है। पृथ्वी, समुद्र, आदि नामों से सन्निश्चितगाथा होती है।<sup>3</sup> यहाँ विचार करने के योग्य यह है कि वैभाषिक दर्शन की तरह थरवादी दर्शन शब्दार्थ विषयक सिद्धान्त का प्रतिपादन करते समय सूत्र या देशना का विवेचना नहीं करता है। जहाँ बाद के दर्शन में समस्त शब्दार्थविषयक चिन्तन को रूप रक्थ के अन्तर्गत विवेचित करते हुए नाम एवं अर्थ दोनों प्रज्ञप्तिरत धर्म के रूप में माना गया गया है। वही पर वैभाषिक दर्शन में शास्त्र एवं आगम को उद्धृत करते हुए नामकायादि चिन्ता को सस्कार के अन्तर्गत स्वीकार किया गया है। नाम पद व्यञ्जनकाय प्रज्ञप्तिरत धर्म न होकर द्रव्यरत है। ऐसा वैभाषिक मानते हैं।

---

३ " नाम सान्निश्रिता गाथा गाथाना कविराश्रय ।

४ — विद्यञ्जनात्ते जानानम् अक्खर हि पद जनेति, पद गाथ जनेति, गाथा अत्तम् पकासेत्ताति । नाम सान्निश्रिता ति समुद्दादि—पन्नति—निसित्ता—गाथा—अरमन्तो हि समुद्द वा पथविवाय कञ्चि नामन निरसचित्वा वा आरमति । — उपरिगत, पृ० ८४ ।

ज्ञान परव्याप्त शारत्र मे विशेष वचन तथा अधिवचन के सदृश मे सज्ञा एव अनुसज्ञा रूप नाम समूह को नामकाय, अर्थपूर्ण अर्थ को पूरा कराने वाले पदों के एकत्र विन्यास को पदकाय एव अक्षर समूह का व्यञ्जन काय कहा गया है।" ये नामकाय आदि धर्म स्कन्ध धातु, आयतन के द्योतक होने के कारण महत्मा बुद्ध के गोचर है। इसलिए इनके बारे मे तर्क नहीं कर सकते। यह तीनों धर्म अपौरुषेय है। इनके अवबोध के परिणामस्वरूप भगवान को सर्वज्ञ कहते हैं। वैभाषिकों के अनुसार नाम, काया आदि का अपने-अपने विषय विशेषकर धातु, स्कन्ध, आयतन मे नियत होना ही अपौरुषेय है। इसके अनुसार नाम, काया आदि नियत एव अनियत रूप मे वस्तु के रूप मे होते हैं। नामकायादि का नियत अभिधेय द्वादश आयतन आदि है।"

- 
- ५ - एक ज्ञान विज्ञान द्विचित्र हेत्वालम्बन स्मृति श्राद। त्रीन्द्रिययोगोऽतीतो विचिकित्सा नाम पद व्यञ्जनकाया। शास्त्री, शा० मि० - ज्ञान प्रस्थान शास्त्रविश्वभारती, शान्तिनिकेतन १६५५ पृ० १०
- ६ - 'ये अपौरुषेया धात्वायतन स्कन्धाद्य वद्योत्काते प्रथम बुद्ध विषया एव। तद्वादोधाच्च भगवान् सर्वज्ञ इत्यागेधीयते।' जैनी, पी एस०-----पूर्वोद्धृत पृ० ११३
- ७ - प्रातद्योत्य यथा योग नियता नियताश्च ते।

नियतोदभावनाद् बुद्ध सर्वज्ञ इति गम्यते।। उपरिक्त कारिका २/१४८

इन नियत अभिधेयो की उत्पत्ति बुद्ध धारा होती है। जिसके फलस्वरूप महात्माबुद्ध को सर्वज्ञ कहते हैं। लेकिन नाम काय आदि का वस्तु के साथ नियत सम्बन्ध न होकर अनियत सम्बन्ध होता है। नामकायादि क यदृच्छा या यादृच्छित विषय होते हैं। एक पिता द्वारा अपनी इच्छा से अपने पुत्र का डित्थ या डवित्थ आदि नामकरण नियत न होकर अनियत होता है। वैभाषिक दर्शन के अनुसार नामकायादि की वस्तु सत्ता की अवहेलना नहीं की जा सकती है क्योंकि ये धर्म तथागत के ज्ञान के विषय हैं। इसलिए इन धर्मों के बारे में तार्किक दृष्टि से ऊहापोह नहीं किया जा सकता है। अभिधर्म की प्रामाणिकता का परित्याग कर्त्तई नहीं किया जा सकता है। नामकाय पदकाय एव व्यजनकाय चित्त विप्रयुक्तास्कार है।'

---

८ - "तत्र य आर्यया निरुक्त्या निरुच्यन्ते द्वादशायतन विषयास्तेनियताभिधेय सम्बन्ध लौकियाश्च केचिन्नियताभिधेया निरुच्यन्ते। उभये हि एते कृतसक्रेतस्यार्थ प्रत्याययन्ति। ये तु यथेच्छ पित्रादिभि क्रियन्त नामकायादि भिरते ध्यनियता यदृच्छिका इत्युच्यन्ते। यथा डित्थडवित्थदय । उपारंगत पृ० ११३

६ - "न हि सर्वे धर्मास्तर्कगम्या इति। केचिदेव तर्कगम्या न सर्वे। ये हि तथागत ज्ञान गोचर पतिता एव, न ते तर्कगम्या इत्यभिप्राय ।"—शास्त्री, द्वारिका दास— पूर्वोद्धृति पृ० २७६

१० - नामकायदय सज्ञा वाक्याक्षर समुत्पत्त्य । काम रूपाप्तसत्त्वाख्या निष्पन्दाव्याकृतास्था ।

उपरिवत कारिका २/४७

## व्यंजनकाय

व्यंजन अक्षर या वर्ण है। ऐसा वैभाषिक दार्शनिकों का मत है। साधारणतया ध्वनि को वर्ण कहते हैं। जो सार्थक एवं निरर्थक दोनों होता है। व्यंजन का सघात नामकाय होता है। यह सघात सार्थक होता है। इसलिए व्यंजन भी निरर्थक न हो कर सार्थक ध्वनि रूप होता है। यह सार्थक ध्वनि वर्ण स्वर व्यंजन जैसे आ,आ,क,ख, इत्यादि तीनों कालों में अर्थबोधक होता है। इस ध्वनि समूह या वर्ण समूह को व्यंजनकाय कहते हैं। जो एक द्रव्यसत् धर्म है। यहाँ पर ध्यान देने की बात है कि वैभाषिक दर्शन सावयव अक्षर समूह को व्यंजन कहता है। क्योंकि वह कार्य को समुक्ति के अर्थ में प्रयोग करता है। यह व्यंजनकाय मीमांसा दर्शन का नित्य वर्णन होकर अनित्यवाक होता है। जिसे निरवयव, अमूर्त, अप्रतिघ, रूपलक्षण, विमुक्त, मानसिक एवं प्रतिहत गमनशील कहा जाता है।<sup>११</sup> संस्कृत अभिधर्मदर्शन व्यंजन एवं वर्ण को पर्याय के रूप में मानता है।<sup>१२</sup> उसके अनुसार व्यंजन एवं वर्ण का विपुल 'समुच्चय' व्यंजनकाय है।<sup>१३</sup> लेकिन योगाचार दर्शन में 'समुच्चय' प्रज्ञप्ति है। इसलिए उनके अनुसार 'व्यंजन' अक्षरों की प्रज्ञप्ति है। जो नामकाय एवं पदकाय का आधारमात्र होता है।<sup>१४</sup> इस दृष्टि कोण से वैभाषिक दर्शन एवं योगाचार दर्शन में व्यंजनकाय के स्वरूप को लेकर प्रस्थानगत भेद है। व्यंजनकाय को वैभाषिक दर्शन में द्रव्यसत् धर्म के रूप में माना गया है। लिपि अवयव नाम व्यंजन काय नहीं होता है। लिपिअवयव खुद व्यंजन की प्रतीति कराने के लिए लिखे जाते हैं। जब व्यंजन सुनाई नहीं पड़ता तब पर भी लिपिअवयव को देखकर इतनी प्रतीति हो जाती है।

---

११ - व्यंजन पर्यायोऽक्षर यथा'क' इत्येतदक्षतर निरवयवममूर्तम प्रतिघ रूप लक्षण विमुक्त

त्रैकालिकार्थ- प्रत्यायन समर्थ-—प्रतिहितगमन मित्ति। -उपरिवत् पृ० १०६

१२ - तथा अपरिभाणा वन्ना अपरिभाणा व्यजना। अपरिभाणा वन्ना ति अप्पामानानि अख्खराणि

'व्यजना' ति तेषा एव विवेचनम्। "भिम्बु, ज० क०-पूर्वोद्धृत, सयुक्त निकाय ५ पृष्ठ ४३०

१३ - "विपुल समुच्चय, वर्णसामान्य व्यंजनकाय।" शास्त्री, शा० मि०-अभिधर्माभूत, विश्व भारती, शांति निकेतन १९५३, पृष्ठ १३०।

१४ - "तद अभया श्रेयषु अक्षरेषु व्यंजनकाया इतिप्रज्ञप्ति।" प्रधान,पृ०-—-अभिधर्म समुच्चय विश्वभारती शांति,निकेतन, पृष्ठ ११।

अत व्यंजनकाय न हो लिपि अवयव का नाम मात्र है। और न व्यंजन का उच्चारण लिपि अवयव का परिचय कराने को होता है।<sup>१५</sup> जब यह कहते हैं कि व्यंजन अर्थ को अभिव्यक्त करता है



या वाक अर्थ को प्रदान करता है तब यहाँ व्यजन का अर्थ वर्ण अक्षर न होकर 'नामन' होता है क्योंकि 'नामन' अर्थ को प्रदान करने में सक्षम होता है। इसी तरह 'वाक' अर्थ का प्रत्यायक न होकर नाम निमित्त अर्थ सहज होता है।'

### नामकाय :

समस्त बुद्ध वचन को वैभाषिक 'वाकस्वभाव' न मानकर नाम स्वभाव मानते हैं। नाम स्वभाव होने के कारण अलग चित्त-प्रयुक्त-संस्कार है। इस प्रकार 'नामकाय' नाम स्वभाव है। जो शब्द से अलग वस्तुसत् धर्म है। नामकाय अर्थ को व्यक्त करता है। 'नामकरण' नामधेय या 'संज्ञाकरण' है जैसे- राम, गन्ध, रूप आदि। नामकरण संज्ञाकरण का पर्यायवाची है। जैसे-घट ।<sup>१५</sup>

---

१५ - "ननु चाक्षराण्यपि लिप्यवयवाना नामानि। न वै लिप्यवयवाना प्रत्यायनार्थं भक्षराणि प्रणीतानि अक्षराणामेव तु प्रत्यायनार्थं लिप्यवयवा प्रणीता। कथमश्रूयमाणानिलेख्येन प्रतीयेरन्निति नाक्षराण्येषा नामानि।" शास्त्री, द्वारिका दास - पूर्वोद्धृत पृष्ठ २७।

१६ - कदाचिद व्यजने नार्थमाकर्षति। व्यजन निर्वृत्तेन नाम्नार्थं माकर्षति—अयमस्य नाम्नोऽर्थ इति। कदाचिदर्थेन व्यजनमाकर्षति। इदमस्याभिधेयस्यार्थस्य व्यजन नामेत्यर्थ। अयं हि व्यजन शब्दो नाम्नि प्रयुक्तः। सूत्रेऽपि चोक्तम्—"स्वर्थं सुव्यज्जनम्" इति।— पूर्वोक्त पृष्ठ ८६

१७ - तत्र संज्ञाकरणं नाम, तद्यथा - रूपं शब्द इत्येवमादि। एषाचसंज्ञादीनां समुक्तयो नामकायदया उच्यते समवाये पठन्ति, तस्य 'समुक्ति' इत्येतदरूपं भवति। योऽर्थः समवाय इति, सोऽर्थः समुक्तिरिति। तत्र नामकायस्तद्यथा—रूप, शब्द, गन्ध सस्पर्शस्तद्व्यानीत्येवमादि। उपरिवत्, पृष्ठ २७१-७२१। "तत्र नामपर्याय संज्ञाकरणं यथा घटइति।" जैनी, पी० एस० — पूर्वोद्धृत पृष्ठ १०६

वैसे सज्ञा एव नाम में भेद है। सज्ञा एक चैतसिक धर्म है। जब कि नामन् चित्तविप्रयुक्त धर्म है। 'नामन्' वाक्य या घोष से अर्थद्योतन के लिए नामन को व्यक्त करते हैं। नामन 'सज्ञा' को उत्पन्न करता है। बौद्ध दर्शन में 'सज्ञा' को पचस्कन्ध के अन्तर्गत स्वीकार किया गया है। सज्ञा के दो प्रकार होते हैं। १ सप्रति सज्ञा २- अधिवचन सज्ञा। सप्रति सज्ञा में वस्तुबोध आता है जो बाहरी वस्तुओं के आघात से चेतना में प्रतीभूत होती है। जैसे- नील जानाति। यह प्रत्यक्ष इन्द्रिय जन्य होता है। अधिवचन सज्ञा 'नाम' द्वारा उत्पन्न होती है यह इन्द्रियजन्य नहीं होती। इसमें वस्तु विशेष को 'नामन' से जाना जाता है। यह सज्ञा (अधिवचन सज्ञा) वस्तु का अवरथा विशेष मात्र है। यानी वस्तु विशेष को 'नामन' से जानना अधिवचन सज्ञा है। जहाँ वस्तु को 'नाम' से जाना जाता है। यहाँ वस्तु का इन्द्रिय जन्य ज्ञान नहीं होता है। यह ज्ञान अधिवचन सज्ञा है। अतः अधिवचन सज्ञा नामन् है। नामन् अर्थ सहज होता है और सज्ञा निमित्तोदग्राहक होते हैं।' बौद्ध दर्शन दर्शन के अतिरिक्त अन्य दर्शनो में सज्ञा' को धातुज एव अव्युत्पन्न माना गया है। धातुज सज्ञा कर्म या भाव प्रधान होती है। जैसे गो सज्ञा। यह किसी वस्तु के गतिशीलता को देखकर किया जाता है। अव्युत्पन्न सज्ञा परम्परा प्रधान होती है। किसी वस्तु का बोध कराने के लिए परम्परागत रूप में की गई सज्ञा, यथा अश्व, हस्ती इत्यादि। सज्ञा की तरह "नाम" भी वस्तु बोधक होता है। परन्तु नामवस्तु का बोध एकात्मक एव समग्रयात्मक रूप में ही नहीं कराता है। नाम वस्तु के समस्त गुणों का बोध न कराकर केवल वस्तु के एक अंश का ज्ञान कराता है। नाम वस्तु के उतने ही रूप का संग्रह करता है। जितना संभव होता है। यही कारण है कि वस्तु के अन्य रूप का बोध कराने के लिए अन्य 'नाम' की आवश्यकता पड़ती है। इस प्रकार यह कहा जा सकता है कि 'नाम' जब वस्तु के एक अंश को गृहीत करता है तो वस्तु के दूसरे अंश का निषेध करता है। नाम का स्वरूप अपोहात्मक है। संभवतः इसी परिप्रेक्ष्य में दिङ्नाग शब्द या नाम अन्यायोहात्मक स्वीकार करते हैं।

---

१८ - "सज्ञाया करण सज्ञाकरण, येन सज्ञा चैतसिको धर्म क्रियते जन्यते।" - शास्त्री, द्वारिका दास-----पूर्वोद्धृत पृष्ठ २७०।

१९ - इन्द्रियार्थस्त एवेष्टा दशायतन धातवः। वेदनादनुभव सज्ञा निमित्तोदग्राहणात्मिका। उपरिक्त, कारिका १/१४

क्योंकि उसके मत में शब्द वस्तु के समग्ररूप को अविनाभाव रूप में ग्रहण करने में समर्थ नहीं होता है। आचार्य दिङ्नाग शब्द या नाम के व्युत्पत्ति निमित्त एवं प्रवृत्ति निमित्त का निराकरण करते हैं। गो शब्द का प्रवृत्ति निमित्त 'गोत्व' है तथा व्युत्पत्ति निमित्त 'गमनकर्तृता' है। वैसे दिङ्नाग शब्द के निमित्त मात्र का अपोह करते हैं।" वैभाषिक दर्शन के अनुसार नाम स्वभाव होता है। नाम निमित्त सार्थक होता है।" अतः वैभाषिक दर्शन 'नामन' को अर्थ सहज स्वीकार करता है। इसी प्रकार योगाचार दर्शन भी नामन को सस्वभाव मानता है लेकिन उसके मत में 'नामकाय' द्रव्यसत् न होकर प्रज्ञप्ति सत् है। वैसे योगाचार दर्शन का सिद्धान्त थेरवादी दर्शन के 'नाम प्रज्ञप्ति' से मिलता जुलता है।"

### पद काय :

अभिधर्मदर्शन में 'पदकाय' को 'वाक्य' के अर्थ में प्रयोग किया गया है। बुद्ध देशना में वाक्य को 'गाथा' कहा गया है। पद गाथा की पक्ति है या गाथा 'पद' है। पदकाय नामकाय से व्युत्पन्न होता है। वैभाषिक अभिधार्मिक दर्शन व्यजनकाय एवं नामकाय की तरह पदकाय को भी पृथक् धर्म स्वीकार करता है।

२० - शास्त्री रिजवानुल्ला बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एकविमर्शात्मक अनुशीलन,

शोध प्रबन्ध पृष्ठ १०४ १०५

२१ - द्विवेदी, क० दे०-अर्थविज्ञान एवं व्याकरण दर्शन, हिन्दुस्तानी एकेडमी उत्तर प्रदेश

इलाहाबाद १९५१, पृष्ठ १४३

२२ - "सार्थकाक्षराणि नामकाय ।" शास्त्री, शा० मि० - अभिधर्माकृत, पूर्वोत्लिखित पृष्ठ १३०

२३ - "धर्माणाम् स्वाभावाधिवचने नामकाय इति प्रज्ञप्ति ।" प्रधान, प्र०----- अभिधर्म समुच्चय,  
पूर्वोद्धृत पृष्ठ ११

२४ - वाक्छब्दाधीन जन्मान स्वार्थ प्रत्यायन क्रिया । सज्ञाद्य परणा मानस्त्रयो नामादय स्मृता ।। जैनी,  
पी० एस०----- पूर्वोत्लिखित कारिका २/१४२

लेकिन पदकाय के सबन्ध में उनका विचार स्पष्ट नहीं है। अभिधर्मग्रन्थों में वाक्य के लक्षण के सदर्भ में तीन प्रकार के विचार पाये जाते हैं। १ पदकाय वाक्य का पर्याय है।<sup>१</sup> जैसे घटो दृश्यत, २ द्व पदकाय द्वारा क्रिया, गुण, एव काल विशेष का बोध होता है। जैसे—वह पकाता है, वह कृष्ण है, वह पकाएगा—पकाया—पकाएगा और ३ पदकाय उन पदों का समूह है जिनसे विवक्षित अर्थ पूर्ण होता है। जैसे— सस्कार अनित्य है, धर्म अनात्म है और निर्वाण शात है।<sup>२</sup> ऐसा मालूम पड़ता है कि वैभाषिक दर्शन अपने वैचारिक चिन्तन में पदकाय को वाक्य के पर्याय के रूप में मानते हुए सर्वप्रथम उसे पदों के सघात के रूप में अभिव्यक्त करते हुए द्रव्यसत् धर्म के रूप में मान्यता प्रदान करता है। लेकिन कोई भी वाक्य केवल पदों का समूह नहीं होता है। उसमें क्रिया या भाव की प्रधानता रहती है। जिस प्रकार व्याकरण दर्शन मानता है। इसीलिए वैभाषिकों को स्वीकार करना पड़ा कि पदकाय में स्वलक्षण वस्तु की क्रिया—गुण—काल सबन्ध विशेष अवगमित होती है।

---

२५ — पदपर्यायो वाक्यम्। यथा घटो दृश्यत इति। येन क्रिया गुणकाल विशेषा गम्यन्त इति क्वचित्। यावदिम पदैर्विवक्षितार्थ परिपूरिर्भावात् तावता समूह पदम् इत्याभिधर्मिका।<sup>१</sup> जैनी, पी० एस०, पूर्वोल्लिखित, पृष्ठ १०६

२६ — “वाक्य पदम् यावतार्थ परिसमाप्ति तथया—अनित्या वत सस्कारा इत्येवमादि येन क्रिया गुण काल सम्बन्ध विशेष गम्यन्ते। शास्त्री, द्वारिका दास—अभिधर्म कोश इत्यादि पूर्वोद्धृत पृष्ठ २७०

सर्वास्तित्वादी दर्शन क्रिया-गुण-काल को धर्म के रूप में मानते हुए वस्तु की त्रैकालिक सत्ता मानता है।

वस्तु की 'भूत, भविष्य एवं वर्तमान सत्ता को व्याक' ॥ दर्शन भी मानता है। इसके अनुसार शब्द का अर्थ के साथ त्रैकालिक सम्बन्ध होता है। न्यायवैशेषिक दर्शन द्वारा किये गये आक्षेप "वर्तमान में उच्चरित शब्द का अतीत एवं अनागत वस्तु के साथ सम्बन्ध कैसे सुष्ठ है।" का समाधान करते हुए व्याकरण दर्शन कहता है कि वस्तु का तीनों काल में अस्तित्व रहता है। जैसे-कस मारा जाता है। कस मारा जायेगा एवं कस मारा गया।' शब्द की प्रवृत्ति सत्ता में होती है। इसलिए अर्थ बोध कराने के लिए वस्तु को त्रिकालात्मक माना जाता है। इसीलिए शब्द का अर्थ के साथ त्रैकालिक सम्बन्ध होता है। वस्तु की त्रैकालिक सत्ता स्वीकार किये बिना व्यवहार नहीं चल सकता।' इस दृष्टिकोण में व्याकरण दर्शन भी पदों के अवस्था विशेष को वाक्यार्थ कहता है।" यह अवस्था विशेष वस्तु की क्रिया-गुण-काल सम्बन्ध विशेष है। वाक्य या पदकाय के सम्बन्ध में अभिधार्मिकों का मत सर्वास्तित्वादियों से भिन्न है। अभिधार्मिक दर्शन सार्थक पदों के समूह को वाक्य मानता है। उनके अनुसार जितने पद से विवक्षित अर्थ पूरा होता है। उन पदों का समूह को पदकाय कहते हैं। मीमांसा एवं न्याय दर्शन भी पद समूह को मानते हैं। जिन पदों से अर्थ की समाप्ति होती है।" इनके अनुसार विवक्षितार्थ के लिए पदों का उच्चारण होता है। भारतीय दर्शन में पद एवं वाक्यार्थ के सम्बन्ध को लेकर दो प्रकार के सिद्धान्त पाये जाते हैं (१) अभिहितान्वयवाद (२) अन्विताभिधानवाद। अभिहिता- न्वयवाद पदों द्वारा कहे गये अर्थ के अन्वय को मानता है। इनके अनुसार प्रत्येक पद अलग रूप से पदार्थ का ज्ञान कराते हैं। पदार्थ ज्ञान हो जाने पर आकाक्षा, योग्यता और आसक्ति आदि के आधार पर पदार्थ का अन्वय होता है।

---

२७ - "असति नास्तीति च प्रयोगात्।" वैशेषिकसूत्र ७ २ १७

२८ - "तदस्यास्त्य स्मिन्निति मनुष्य" महाभाष्य ५/२/६४ "त्रैकाल्यं खाल्वपि लोके लक्ष्यते।" महाभाष्य ३/१/२६

२९ - द्विवेदी, क० दे० - पूर्वोत्लिखित पृष्ठ १७६-१८० ।

३० - "एषा पदानां सामान्ये वर्तमानानां यद्विशेषावस्थानं सवाक्यार्थः।" ज्ञा, रुद्रधर - पूर्वाद्धृत महाभाष्य १/२/४५

३१ "पद समूहो वाक्यं मर्थसमाप्तौ, समर्थमृद्ध-मजूषा पृष्ठ १ "एकार्थं पद समूहो वाक्यम्।" शबर भाष्य २/१/४६ दृष्टव्य अर्थ विज्ञान व्याकरण दर्शन, पूर्वाद्धृत पृष्ठ ३०३, ३०८

अन्विता भिधानवाद पदार्थ को न मानकर समन्वित पदार्थ को मानता है। यहा पद एव पदार्थ की पृथक सत्ता नहीं होती।<sup>३२</sup> इस सदर्थ मे आभिधार्मिको की स्थिति अन्विताभिधानवाद की तरह है। क्योंकि ये भी वाक्यार्थ की साक्षात उपलब्धि को मानते है। एकार्थ-प्रतिपादक पदसमूह ही वाक्य है। जबकि सर्वास्तिवाद पदो एव पदार्थो के आधार पर वाक्यार्थ को मानता है। अभिहितान्वयवादी की तरह यह स्वीकार करता है कि क्रिया-गुण-काल का सम्बन्ध पद एव पदार्थो के बीच होता है। वाक्यार्थ का ज्ञान इन्ही पदार्थो के आधार पर होता है। वैयाकरण एव नैयायिक दोनो वाक्य को अर्थप्रत्यात्मक मानते है। इस दृष्टिकोण से वाक्य के बारे मे विभिन्न मतों का प्रतिपादन किया गया है।<sup>३३</sup> जैसे- आख्यात वाक्य सघातवाक्य, जाति वाक्य, 'एकोऽनवयव-वाक्य, क्रमवाक्य, बुद्ध्यनुसंहतिवाक्य, आद्यपद वाक्य, एव पृथकसाकाक्षसव पदवाक्य। परन्तु वाक्य के स्वरूप एव सरचना को लेकर वैयाकरणो एव नैयायिको के बीच मतभेद है। सामान्य तौर पर यह माना जाता है कि वाक्य पद सघात है जिससे अर्थपरिपूर्ण होता है।<sup>३४</sup> वाक्य नाम एव क्रियामूलक होता है। लेकिन नैयायिक दार्शनिक वाक्य मे 'सज्ञा' को प्रमुख मानते है। इनके अनुसार वाक्य सज्ञामूलक है। नाम एव विशेषण भी मिलकर वाक्य बनते है। अत वाक्य मे क्रिया पद का होना जरूरी नहीं है। वाक्य मे सज्ञा किसी न किसी वस्तु की ओर निर्देश करती है। जो वस्तु उस अवस्था मे क्रिया को सपन्न करती है। द्रव्य मे गुण,सम्बन्ध एव क्रिया आदि धर्म रहते है। वैसे नैयायिक तत्वमीमासीय दृष्टिकोण से परार्थवादी है।

---

३२ - त्रिपाठी, राम सुरेश सस्कृत व्याकरण दर्शन, राजकमल प्रकाशन दिल्ली १९७२, पृष्ठ ४११-२५

३३ - आख्यात शब्द सघातो जाति सघातवर्तिनी। एकोऽनवयव शब्द क्रमोबुद्धभनुसंहति ।।

पदमाद्य पृथक पद साकाक्षमित्यापि। वाक्य प्रति मतिर्मिन्ना बहुधा न्यायवादिनाम् ।।

शास्त्री, प० रघुनाथ - वाक्यपदीयम् वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय, काशी १९६३, २/१२

३४ - 'पदसघातज वाक्यम्' (व्यादि)। ४ पदसमूहो वाक्यमर्थपरिसमाप्तौ (कोटिल्यम्) एकार्थ पदसमूहो वाक्यम् (काशिका)। सुपतिङन्यतययो वाक्य क्रिया वा कारिकान्विता (अमरकोश) "पद समूहो वाक्यम्" (न्यास) विशिष्टैकार्य प्रति पादक निराकाक्ष पद समूहो वाक्यम्। (चन्द्रलोक टीका) त्रिपाठी, तम सुरेश-—पूर्वोद्धृत पृष्ठ ३५६

---

इसीलिए ये लोग द्रव्य को प्रमुख मानते है।<sup>३५</sup> लेकिन वैयाकरण लोग 'वाक्य' मे क्रिया पद पर विशेष महत्व देते है। इनके अनुसार क्रिया के बिना 'वाक्य' का निर्धारण नहीं होता है।<sup>३६</sup> भाव या

क्रिया सर्वशक्तिमान होता है। उसी अवस्था या क्रिया में अन्य तत्व विशेषण के रूप में मिले रहते हैं।

वैभाषिक दर्शन 'द्रव्य' को धर्म के रूप में मानता है तथा वाक्य द्वारा वस्तु के अभिधान को मानता है।<sup>३५</sup> लेकिन वैभाषिकों की 'वस्तु' की धारणा नैयायिकों की वस्तु की धारणा से भिन्न है। वैभाषिक दर्शन के अनुसार वस्तु स्वलक्षण है। जो धर्म को धारण करता है। वस्तु का अभिधान करने के फलस्वरूप पदकाय द्रव्यसत् या वस्तुसत् कहलाता है। योगाचार दार्शनिकों के अनुसार पदकाय वस्तुसत् न होकर प्रज्ञप्ति सत् है। जिसके द्वारा धर्मों की विशेष अवस्था का अधिवचन होता है।<sup>३६</sup> अधिवचन सज्ञा या नाम है। यह नाम सस्वभाव न होकर निस्वभाव या प्रज्ञप्ति है।

---

३५ - मतिलाल, वि० कृ० - लाजिक एव रियलिटी मोती लाल बनारसी दास, दिल्ली, १९८५, पृ० ३६८ - ४१६

३६ - "न हि क्रिया - विनिर्मुक्त वाक्यमस्ति। ज्ञा, रूद्रधर-पूर्वाद्धृत महाभाष्य २/१ ।।

३७ - "पदसमुच्चयेन वस्त्वभिधान पदकाय ।" शास्त्री, शा०भि०-----अभिधर्माभूत पूर्वादधृत पृ० १३०

३८ - "धर्माणां विशेषाधिवचने पदकाया इति प्रज्ञप्ति ।" प्रधान, प्र०-----अभिधर्म समुच्चय पूर्वोद्धृत पृ० ।।

---

वैभाषिक दर्शन में सज्ञा या नाम वस्तु के प्रत्यक्षत न उपरिस्थित रहने पर भी अर्थसहज होती है। नाम कोई शब्द नहीं है। क्योंकि शब्द से अर्थ का द्योतन नहीं होता है। 'शब्द' केवल क्रन्दन या

घोष मात्र है जिसे वाक् कहते हैं। वाक अर्थ को व्यक्त करने में असमर्थ होता है। वाक नामन् में प्रवृत्त होता है और नामन् अर्थ की प्रतीति कराता है। वैभाषिक दार्शनिकों के अनुसार वाक या घोष परमाणु रूप होने के कारण अक्षर मात्र होते हैं। जो अर्थ प्रत्यायन में असमर्थ होते हैं। वर्ण या वाक समुदाय के रूप में भी अर्थ बुद्धि को उत्पन्न करने में समर्थ नहीं होते। यह कहना कि अतीत वर्ण समुदाय उच्चरित अतीत वर्ण की अपेक्षा से मन एव बुद्धि द्वारा गृहीत होकर अर्थ सम्बन्धी बुद्धि को उत्पन्न करते हुए अर्थ बोध करा देता है। युक्ति सगत नहीं है क्योंकि समुदाय एव समुदाय की कल्पना तार्किक दृष्टि से उचित नहीं है।<sup>३६</sup> वाक या घोष के परमाणु रूप होने के कारण उनका एकत्व अप्रसिद्ध है। नामन् ही वाक या घोष से व्यक्त होकर अप्राप्त अर्थ का प्रकाशन करता है। वैभाषिक दार्शनिक शब्द या वाक भी भक्ति-कल्पनया या उपाचारत अर्थ का बोध कराता है। क्योंकि घोष या वाक में अर्थ प्रत्यायन की क्षमता होती है। परन्तु घोष या वाक स्वभावतः अर्थ प्रत्यायक नहीं होता है। वैसे प्रतिवर्णानुवर्ती वाक नामन् का अभिलाप करती है। और नामन् अर्थ को द्योतित करता है।

---

३६ —“न चार्थान्तर समुदायिभ्य समुदायो अस्ति। स कथमर्थं प्रत्याययिष्यतीति। अतीत वर्ण समुदायस्त्वन्यवर्णापेक्षो मनोबुद्धयोग गृहीतरस्वरूप राबन्धिन्यर्थे बुद्धि मुत्पाद यत्प्रत्याययतीति युक्तरूपो व्यापदेश।” जेनी, पी० एस० — अभिधर्मदीप, पूर्वोल्लिखत पृष्ठ ११२

४० —अन्ये नामादय शब्दादप्राप्तार्थं प्रकाशनात्। अनित्यास्ते तु विज्ञेया सापेक्षार्थं विभावनात्।। परमाणु स्वभावत्वाद् घोषैकत्व न युज्यते। तादात्म्य प्रतिघातित्वात् तत्सिद्धिर्वरणादिभिः।। उपरित्वत्, कारिका २।१४३ और १४५

---

क्योंकि नाम सन्तान में प्रवर्तित वाक का अपना स्वरूप है। अतः वाक या शब्द का वाच्य प्रत्यक्षतः अर्थ नहीं होता है।<sup>३७</sup> दूसरी ओर शब्द या वाक परमाणु रूप होता है। अतः वाक क्रमरूप में



अथवा युग पदरूप प्रकाशित करने में समर्थ नहीं हो सकता है।” सभवतः ध्वनि या वाक् के अर्थ प्रत्यायकता के प्रश्न को सबसे पहले व्याकरण दर्शन ने उठाया। न्याय-वैशेषिक दर्शन वाक् रूप शब्द से संस्कार रूप में ग्रहीत शब्द द्वारा अर्थ प्रतिपन्न को मानते हैं। लेकिन व्याकरण दर्शन वाक् रूप शब्द से व्यतिरिक्त ‘स्फोट’ को शब्द मानते हुए उसी से अर्थ प्रत्यायकता को मानता है।<sup>४१</sup> इस प्रकार हम देखते हैं कि व्याकरण दर्शन शब्द एवं वाक् ध्वनि के मध्य स्पष्ट रूप से भेद मानता है। वैभाषिक दर्शन भी नाम्न एव घोष के मध्य भेद स्वीकार करता है। उसके अनुसार वाक् घोष आदि शब्द हैं तथा शब्द क्रमरूप में अथवा युगपद रूप में नहीं मिलते हैं। इस लिए इनसे अर्थबोध नहीं होता है। वैभाषिक दार्शनिकों का मत है कि बहुत से बत्वज पदार्थ असंपृक्त रूप में किसी भी वस्तु को खींचने या बाधकर उठाने में असमर्थ होते हैं। लेकिन जब वही रज्जु स्वरूप को प्राप्त हो जाते हैं। तब आकर्षण आदि क्रिया को करने में समर्थ हो जाता है। इस प्रकार की स्थिति शब्द के साथ नहीं है। शब्दों का एकीकरण कदाई संभव नहीं है। शब्द बत्वज की तरह, न तो क्रमरूप में और न युगपद रूप में प्राप्त होकर अर्थ बोध कराने में समर्थ होता है।<sup>४२</sup> घोष या वाक् का अर्थ प्रत्यायक नहीं होता है। क्योंकि घोष या वाक् के साथ प्रत्यायक – प्रत्यायक का संबंध सिद्ध नहीं है।

४१ “आञ्जसा हि वाङ् नाम्नि प्रवर्तते नामाभिलपतीत्यर्थः । नामत्वर्थद्योतयतीति प्रतिवर्णानुवर्तिनी वाक् खलुनामाभिलपन्ती स्वञ्च रूपमुद्भावयन्ती सन्तानैः प्रवर्तमाना गुणकल्पनयार्थं प्रत्याययतीत्यर्थः । न स्वार्थं शब्दवाच्यो द्योत्यो वा।” उपरिवत्, पृष्ठ १११,

४२ —शब्दोऽहं परमाणु सचयः । स प्राप्यार्थं प्रकाशभेदं प्रदीपयति ।-----तस्मात्प्रतिपद्य स्व शब्दोऽर्थं प्रत्याययतीति इति च क्रमर्यागपद्य प्रत्यायनासम्भवात् । उपरिवत् पृष्ठ ११०,

४३ —भट्टाचार्य, वि० —ए स्टडी इन लैंग्वेज एण्ड मीनिंग प्रोग्रेसिव पब्लिशर्स कलकत्ता १९६२, पृष्ठ ,

४४ —“इह हि बहूनि बत्वज द्रव्याणि प्रत्येकम् समर्थानि सभूयस्त्वज्जवात्मनावस्थितानि दार्वाधिकर्षण क्रिया सामर्थ्योपेतानि भवन्ति । न चैव वाक्यात्मनः शब्दा बुद्ध युगपद्गृहीतावयव समुदाय संक्षेपा क्रमलब्धजन्मान् प्रत्येकमर्थं प्रत्यायनसमर्था नापि सभूय प्रत्याययन्ति, सभूयानवरथानां बत्वज्जत् । तस्मात्क्रमर्यागपद्यत्प्रत्यायनं सम्भवान्न शब्दा कश्चिदर्थं प्रत्याययन्तीति सिद्धम् । जैनी, पी० एस० — पूर्वोद्धृत पृष्ठ ११० ।

जिस तरह दीपक प्रत्यायक शक्ति से युक्त होकर ‘घट’ दर्शनार्थी को अधिकार में ‘घट’ वस्तु की प्राप्ति करा देता है। उसी तरह शब्द या वाक् नियतवृत्ति से सम्बन्धित होकर अर्थ प्राप्ति करा-

मे समर्थ नहीं होता है। क्योंकि शब्द या वाक में वाचकत्व शक्ति का अभाव होता है। अतः शब्द का न कोई प्रत्यायक है न प्रत्याय्य है।<sup>१४</sup> वैभाषिक के अनुसार शब्द एव वाक के मध्य सयोग सम्बन्ध भी नहीं माना सकता है। सयोग सम्बन्ध दो सत् वस्तुओं के बीच होता है। न कि दो असत्। परन्तु शब्द एव वाक में जब ध्वनि वाक होता है। तब शब्द नहीं होता है। और जब शब्द होता है। तब ध्वनिया उच्चारित होकर नष्ट हो जाती है। ध्वनि या वाक भी एक कालिक होता है। जैसे —‘घट’ शब्द में ‘घ’ होने पर ‘ट’ नहीं होता है। उसी प्रकार ‘ट’ के होने पर ‘घ’ नहीं होता है। यह भी नहीं कह सकते कि वाक् आकाश के गुण या समवाय सम्बन्ध के रूप में अर्थ प्रत्यायक होता है।<sup>१५</sup> विचार एव वितर्क के अधीन व्युत्पन्न शब्द का क्रम या यौगद्य संभव नहीं होता है।<sup>१६</sup> अतः वाक सामयिक सम्बन्ध के आधार पर भी अर्थ के बोध कराने में समर्थ नहीं है। मीमांसा दर्शन वाक् से अभिव्यक्त वर्ण से अर्थ ज्ञान मानता है। उनके अनुसार अंतिम वर्ण के उच्चारण के साथ अंतिम वर्णों का स्मरण करते हुए प्राप्त शब्द के द्वारा अर्थ ज्ञान होता है। वैभाषिक दर्शन इस सिद्धान्त का खंडन करते हुए कहा है कि यह जरूरी नहीं है कि जिस क्रम में शब्द का उच्चारण होता है। उसी क्रम में वर्णों का स्मरण भी होता है। इसी तरह पूर्व—पूर्व वर्ण के प्रत्यक्ष से उत्पन्न संस्कार अंतिम वर्ण के उच्चारण के साथ मिलकर ‘घट’ शब्दत्व रूप जाति के रूप में प्राप्त शब्द के द्वारा भी अर्थ का ज्ञान नहीं हो सकता है क्योंकि जिस क्रम में वर्णों का प्रत्यक्ष होता है।

---

४५ —“इतश्च, प्रत्याय प्रत्यायक दिसम्बन्धानुपपत्ते कथम्। प्रदीपवत्। तद्यथाप्रदीप स्तमसि घटादि प्रत्याय्य प्रत्यायक शक्तियुतो घट दर्शनार्थं भिरूपादीयते न च कश्चिच्छब्द कस्मिंश्चिदर्थे केन चित्संबन्धि विशेषण नियतवृत्ति, यस्त गृहीत्वा प्रत्यायये (दि) ति। उपरिवत् — पृष्ठ ११०

४६ —तत्र तावत्। (न) प्रदीप स्यैव प्रत्याय प्रत्यायक सम्बन्धोऽस्ति अकृति सकेतस्या प्रत्यायनात्। नापि सयोगाख्य सम्बन्धोऽस्ति सदसतोस्तदनुपपत्ते। गुणत्वाच्चेति कस्मिंश्चित्। नसमवायख्य। अतएवाकाशगुणत्वाच्चेतिकश्चित्। तस्मात्प्रत्याय्य — प्रत्यायनादि — सम्बन्धानुपपत्ते यदगमि न शब्दोऽर्थ प्रत्याययतीति तत्सम्यगगम्य धामेति। —उपरिवत् पृष्ठ ११०।

---

उसी क्रम में वर्णानुभव या संस्कार नहीं होता है। ‘घट’ शब्द में ‘घ’ एव ‘ट’ के प्रत्यक्ष उत्पन्न संस्कार ‘घट’ के रूप में गृहीत न होकर ‘टघ’ के रूप में गृहीत हो सकता है। इसलिए शब्द किसी भी रूप में अप्राप्त अर्थ का प्रकाशन करने में असमर्थ है। वाक से उत्पन्न नाम्ना ही अर्थ का

परिचायक होता है। वैभाषिक दर्शन में घोष या वाक द्वारा द्योत्य नाम्न ही अर्थ प्रत्यायक होता है। वाक की कृतार्थता नाम निमित्त के अभिप्रकाशन में है। विचार करने योग्य यह है कि वैभाषिक दर्शन वाक, ध्वनि एवं शब्द को समानार्थी मानता है। अतः वह वाक् को रूपस्कन्ध के अन्तर्गत परिगणित करता है। तब कि वाक् से व्युत्पन्न नामकाय आदि को रास्कार रकध में राग्रहीत करता है। उनके अनुसार नाम्न सज्ञा से अलग है। नाम अर्थ सहज होता है। लेकिन सज्ञा अर्थ के अधीन नहीं होती क्योंकि एक सज्ञा का प्रयोग कई अर्थों के लिए करते हैं। यह 'नाम्न' वाक् की अपेक्षा से उत्पन्न होने के कारण नित्य न होकर अनित्य होता है। वाक या शब्द क च ट त इत्यादि रूप में उत्पन्न होता है एवं विनष्ट होता है। परन्तु वाक अवमुक्त होने पर भी शब्द भेद संचय का प्रत्यय सामर्थ से उत्पन्न करा देती है। अतः 'नाम्न' वाक से अलग होता है। यह नाम निमित्तक होता है। अथवा वस्तु का प्रत्यायक होता है। नाम्न एवं वस्तु के मध्य अपौरुषेय सबन्ध होता है। क्योंकि नाम्न अपने-अपने अर्थ में नियत होता है। जैसे — इन्द्रिया अपने-अपने विषयों में नियत होती हैं।

- 
- ४७ — सामयिक शब्दोऽर्थ प्रत्यायन लिङ्ग गमिति चेत् । न । साध्यत्वा द्वितर्क विचाराधिन जन्मान शब्द रूप क्रमयोगपद्य प्रत्यायनानुपपत्तेश्च । प्रतिवर्ण विषया स्मृति प्रत्याययतीति चेत् । न । तत्समानदोषत्वात्पूर्व पक्षोत्सर्गत्वाच्च । सस्कार इति चेत् । न । असिद्धत्वा दक्तोत्तरत्वाच्च । यादृच्छिक सवृत्ति शब्दमात्राभ्युपगमे वक्ष्यमाण दोष प्ररागाच्चेति । उपरिवत् पृष्ठ १११
- ४८ — वाङ् नाम्नि प्रवर्तते नामार्थ द्योतयति । उपरिवत् पृष्ठ १०६ वाङ् नाम्नि प्रवर्तते, नामार्थ द्योतयति । शास्त्री द्वारिकादास — पूर्वोद्धृत पृष्ठ २७२
- ४९ — ' वाक तु रूपस्कन्ध सगृहीता वाग्गीनिरुक्ति रित्यर्थ । तेच तद धीनोत्पत्तयो निरुक्त्यधीनार्थ प्रवृत्तेश्च ज्ञान वदर्थस्य प्रतिनिधि स्थानीया । निरुक्ति नाम सज्ञा । नार्थाणाभेक सज्ञत्वात् । यथापु चक्षुर्विज्ञानकायादय पञ्चरूपाद्यात्तवृत्तय तदवत् तेऽपि । वाक्छब्दा धीन जन्मान । अनित्यारत्ते तु विज्ञेया सापेक्षार्थ विभावानात् । कथन । ज्ञानवत् । तद्यथा ज्ञान चतुरादीन हेतूनपेक्षार्थ विभावयति तदृन्नामादयोऽपि धोषादीन हेतून पेक्षार्थ प्रत्याययन्ति । तस्मात्सापेक्ष प्रत्यायनाद नित्या इकति जैनी, पी० एस० — पूर्वोल्लिखित, पृष्ठ — १०८ १११ ।

शब्द या वाक अर्थ का वाचक कत्ताई नहीं होता है। शब्द या वाक नामनिमित्त में प्रवृत्त होता है और नाम निमित्त अर्थका अभिलाप करता है। यह नामन वाक का अपना स्वरूप है। इस स्वरूप को बिना प्राप्त हुए शब्द अर्थ का अभिलाप नहीं करता है। इसलिए वाक् से उत्पन्न अक्षर, सज्ञा एवं वाक्य की समुचितरूप व्यञ्जनकाय, नामकाय एवंपदकाय अपने अर्थ का प्रत्यायन करने में समर्थ होते हैं।<sup>५०</sup>

वैभाषिक दार्शनिक मानते हैं कि वाक् व्यञ्जन को उत्पन्न करती है। व्यञ्जन नाम को उत्पन्न करता है। और नामन अर्थ का बोध कराता है। नामन निमित्तक 'निमित्त' वस्तु या विषय होती है। अतः नामन जिस वस्तु या विषय में प्रवृत्त होता है उसे नाम-निमित्त कहते हैं। नामनिमित्त का अर्थ नाम का स्वभाव होना है अथवा नाम स्वभाव को व्यक्त करता है। नाम की तरह सज्ञा भी निमित्त का उद्ग्रहण करती है।

लेकिन नाम निमित्त एवं सज्ञा समान विषयक होते हुए भी एक दूसरे से अलग हैं। सज्ञा का स्वभाव विषय निमित्त उद्ग्रहण है। विषय निमित्त आलम्बन विशेष होता है। जैसे— नील, पीत आदि। नील, पीत का निरूपण ही उद्ग्रहण है। इस प्रकार सज्ञा का कार्य प्रज्ञप्ति एवं नाना अभिधान को उत्पन्न करना है। तब सज्ञा विषयक निमित्त को व्यवस्थित कर देती है। जैसे— यह लाल है। यह हरा है। यह लाल से अन्य नहीं है। और यह हरा से अन्य नहीं है। तब निमित्तों के अनुरूप अभिधानों की उत्पत्ति होती है। यह अभिधान ही नाम काय आदि है। इस प्रकार नामन सवस्तुक या निमित्तिक होता है। 'घट' पट आदि नामन घट, पट निमित्त को विषय बनाकर प्रयोग होते हैं। निमित्त का अर्थ वस्तु का सस्थान, आकृति विशेष आकार रूपादि लक्षणों से उपेत रूप में दिखाई पड़ना है।<sup>५१</sup>

---

५० — वाक छब्दाधीन जन्मान स्वार्थप्रत्यायन क्रिया। सज्ञाद्य परणानामानस्त्रयो नामादयः स्मृताः॥

उपरिवत कारिका — २/१४२

५१ — तत्र महामते निमित्त यत्सस्थानाकृति विशेषाकार रूपादि लक्षण दृश्यते तन्निमित्तम्। यत्तरिन्निमित्ते घटादि सज्ञा कृतम् — एवमिदं नान्यथेति तन्नाम। “वैद्य, पी० एल० लङ्गकवतारसूत्रम्, मिथिला पीठ दरभंगा, १९६३ पृष्ठ ६३ “निमित्त वस्तुनोडवस्था विशेषो नीलत्वादि।” शास्त्री, द्वारिका दास—————पूर्वोद्धृत पृष्ठ ४८

इसी निमित्त मे 'घट' आदि की सज्ञा होती है। जिसे नाम्न निमित्त बनाकर अभिधान करता है। वैसे सज्ञा वस्तु का सामान्य धर्म होती है। जैसे — 'गो' सज्ञा। 'गो' सज्ञा की प्रवृत्ति वही होती है। जहा — जहा 'गोत्व' सामान्य धर्म होता है। इसप्रकार 'गो' आदि सज्ञाओं का अपने प्रवृत्ति निमित्त के साथ उद्ग्रहण योजना सज्ञा स्कन्ध है एव नाम योजना सस्कार स्कन्ध है। अत नाम निमित्त को चित्त विप्रयुक्त सस्कार कहते हैं। नाम सवस्तु एव अर्थसहज होता है।<sup>५२</sup> सामान्य तौर "सहज" का अर्थ जन्म के साथ उत्पन्न होता है। अथवा जो धर्म या वस्तु के साथ स्वाभाविक रूप से रहता है वही सहज होता है। नाम्न इस अर्थ मे अर्थसहज है। क्योंकि यह वस्तुओं के साथ स्वभाविक रूप से रहता है। वस्तु के अस्तित्व के

साथ 'नाम' भी तात्विक रूप से रहता है। अब प्रश्न यह उठता है कि यदि 'नाम्न' अर्थ सहज होता है। तब उन्ही विषयों के नाम्न होने चाहिए जो नाम के साथ स्वभाविक रूप से सम्बद्ध हो लेकिन अक्सर यह देखा जाता है कि जो वस्तु अतीत मे हो चुकी है अथवा अनागत मे घटित होगी उनके भी 'नाम' वर्तमान मे प्रयोग होते हैं। ऐसी स्थिति मे नाम्न को अर्थ सहज कैसे कहा जा सकता है। वैभाषिक दर्शन के अनुसार मनुष्य की सत्तान मे अतीत एव अनागत विषयों का एक लिंग गभूतधर्म विद्यमान रहता है।<sup>५३</sup> इस आधार पर अतीत पर अतीत एव अनागत वस्तुओं मे भी नाम निमित्त प्रयुक्त हो जाता है। एक पिता भविष्य मे उत्पन्न होने वाले पुत्र का नाम करण इसी आधार पर करता है।<sup>५४</sup> वैभाषिक के अनुसार अतीत एव अनागत विषयक ज्ञान प्रमाणिक होता है। क्योंकि सभी ज्ञान अर्थवान होता है। नाम्न के माध्यम से जो भी ज्ञान होता है वह भी अर्थवान होता है।<sup>५५</sup>

---

५२ —“अथाप्यर्थ सहज नाम जात्यादिवदिष्यते।”उपरिवत्, पृष्ठ २७४

५३ — नरेन्द्र देव आचार्य————अभिधर्मकोश पूर्वोद्धृत पृष्ठ २३२

५४ —“एव सत्यतीतानागतस्यार्थस्य वर्तमान नाम न स्यात्। अपत्याना पितृभिर्यथेष्ट नामानि कल्पयन्त इति कतमन्नाय तत् सहज स्यात्। असस्कृताना च धर्माणा केन सहज नाम न स्यात् इत्यनिष्टरेवेयम्।” — शास्त्री, द्वारिका दास————अभिधर्मकोश, पूर्वोद्धृत पृष्ठ २७५

५५ —“नन्वस्ति प्रमाणम्, सर्वस्य ज्ञानस्यार्थवत्त्वात्। शाब्दमपि ज्ञानमर्थदेव।”

शास्त्री, द्वारिका दास ————— प्रमाणवर्त्तिक, बौद्धभारती, वाराणसी, १९६८ पृष्ठ १०६.

अतः 'नाम्न' निमित्तक या सबरतुक होता है। निमित्त या वस्तु एक प्रकार से धर्मों का विशेष रूप हाती है। यही विशेष रूप धर्मों का सग्राहक रूप है जिसमें घटादि नाम्न की प्रवृत्ति होती है परन्तु निमित्त के स्वरूप को लेकर वैभाषिक दर्शन एवं सौत्रान्तिक योगाचार तथा माध्यमिकों के मध्य मतभेद है। योगाचार एवं सौत्रान्तिक के अनुसार निमित्त या वस्तु अविद्या आदि वासनाओं से उत्पन्न होता है तथा कल्पना विषयक होने के कारण आरोपित होती है।<sup>५६</sup> इस आरोपिताकार में शब्द एवं कल्पना पवृत्त होते हैं। माध्यमिक दार्शनिक नाम्न को निस्वभाव मानते हैं। क्योंकि वस्तु शून्य होती है।

### सौत्रान्तिक सिद्धान्तः कानामनिमित्त समीक्षावाद

वैभाषिक दर्शन की यह मान्यता है कि 'शब्द' अर्थ प्रत्यायक नहीं होता है क्योंकि 'क्योंकि' 'शब्द' क्रमरूप अथवा युगपद रूप में गृहीत नहीं होता है जबकि तैथिक दर्शन की इसके विपरीत मान्यता है। "शब्द" से व्यतिरिक्त 'नाम्न' अर्थ बोधक होता है। क्योंकि नाम्न अर्थ चिन्ह रूप होता है। लेकिन चित्त विप्रयुक्त सरकार के रूप में स्वीकृत नाम निमित्त से भी अर्थ ज्ञान नहीं हो सकता है यदि नाम निमित्त क्षणिक है तो उनका अन्वय नहीं हो सकता है और अक्षणिक मानने पर क्रमिक ज्ञान की अनुपपत्ति होती है। इसीलिए तैथिक मत में जो दोष है वही वैभाषिक मत में आपतित हो जाता है। अतः सौत्रान्तिक दर्शन के मत में 'नाम निमित्त' सिद्धान्त युक्तिसंगत नहीं है।<sup>५७</sup>

---

५६ — "तथा हयूस्माभिरिष्यत एवैषा मन्तर्जल्प वासना प्रबोधो निमित्तम, न तु विषयूटम, भ्रान्त्वेन पूर्वस्य शब्द प्रत्ययस्य निर्विषयत्वात्।" शास्त्री, द्वारिका दास ————— तत्त्वसंग्रह, बौद्धभारती, वाराणसी १९८१, पृष्ठ ३३६,

५७ — शास्त्री, रिजवानुल्ला ————— बौद्धदर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एक विमर्शात्मक अनुशीलन 'शोध प्रबन्ध' — पृष्ठ ११७

सौत्रान्तिक दर्शन का दृष्टिकोण प्रारम्भ से ही तार्किक एवं विमर्शात्मक रहा है। इसलिए वह वैभाषिक सम्मत शास्त्र, सिद्धान्त, शब्दानुक्रमणिका एवं पद्धति का विरोध करता है। सौत्रान्तिक दर्शन विभिन्न सूत्रधारा अथवा बहुश्रुतियों द्वारा किया गया एक वैचारिक परिवर्तन है। जो अभिधर्म एवं महाविभाषा में साख्य, वैशेषिक और मीमांसा आदि के विभिन्न मतों के स्थान देने के विरोध में खड़ा हुआ। वस्तुतः वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक दर्शन के बीच अन्तर्विरोध का सूत्रपात विभिन्न सांप्रदायिक मतों के आकार के रूप में प्रणीत विभाषा शास्त्र से होता है। विभाषा शास्त्र या महाविभाषा शास्त्र दार्शनिक एवं धर्मशास्त्रीय मतों का उपन्यास मात्र है। जिसमें सौत्रान्तिक मत को भी पूर्व पक्ष या उत्तर पक्ष के रूप में संकलित किया गया है। इसके प्रणयन के पश्चात् वैभाषिकों को अभिधर्म विभाज्यवादी या शास्त्रवादी और सौत्रान्तिक को सूत्र विभज्यवादी या सूत्रवादी कहा जाने लगा।<sup>५८</sup> एक स्वतंत्र दर्शन एवं संप्रदाय के रूप में विवक्षित होने के उपरान्त आगम एवं युक्ति का अनुगमन करने के कारण सौत्रान्तिक दर्शन दो रूपों में विकसित हुआ—यथा आगमानुयायी सौत्रान्तिक दर्शन एवं युक्तानुयायी सौत्रान्तिक दर्शन।<sup>५९</sup> वसुबन्धु को आधार मानकर प्रत्यक्ष रूप से वैभाषिक दर्शन के विपरीत आगमानुयायी सौत्रान्तिक दर्शन खड़ा हुआ और युक्त्यानुयायी सौत्रान्तिक दर्शन धर्मकीर्ति रचित सप्तन्याय ग्रंथों को आधार बनाकर तैथिक दर्शन के समक्ष खड़ा हुआ। सौत्रान्तिक दर्शन एवं वैभाषिक दर्शन के मध्य अभिधर्म बुद्धवचन एवं वस्तु स्वभाव इत्यादि के बारे में मतभेद पाया जाता है। अभिधार्मिक दर्शन वस्तु को उत्पत्ति स्थिति भङ्ग कालिक मानता है। उनके अनुसार वस्तु धर्म स्वभाव के रूप में अतीत अनागत एवं प्रत्युत्पन्न तीनों काल में रहती है। इस तरह अनित्यता द्रव्य या धर्म स्वभावता है। सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार अनित्यता 'क्षण कालिकता' है।

---

५८ - शास्त्री, रिजवानुल्ला—बौद्धदर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एक विमर्शात्मक अनुशीलन (शोध पत्रिका) - पृष्ठ ११७ - ११८

५९ - सोपा, जी० एल० एवं हापकिंस जाफरी ——— प्रेक्टिस एण्ड थियरी ऑफ तिब्वतेन बुद्धिज्म बी० आई० पब्लिकेशन, नई दिल्ली १९७६, पृष्ठ ६२

वस्तु का धर्म स्वभाव अतीत अनागत काल व्यापी न होकर प्रत्युपन्न होता है। इसके अनुसार अतीत अनागत में वस्तु स्वभाव को मानने का अर्थ है कि प्रकारान्तर से आत्मवाद को मानना। जबकि वैभाषिक दर्शन चित्त विप्रयुक्त संस्कार के अन्तर्गत अतीत अनागत की द्रव्य सत्ता को स्वीकार करता है तथा नामकायादि को अतीत अनागत की वस्तु स्वभाव का द्योतक मानता है। इसी तरह सौत्रान्तिक एवं वैभाषिक के मध्य बुद्धवचन, सूत्रशास्त्र, नामस्वभाव, वाक स्वभाव एवं चित्तविप्रयुक्त संस्कार आदि को भी लेकर विरोध दिखाई देता है। सामान्य रूप से पदार्थों का वर्गीकरण रूप, चित्त चैतसिक, चित्त- विप्रयुक्त एवं असंस्कृत के अन्तर्गत किया जाता है।<sup>६०</sup> लेकिन सौत्रान्तिक दर्शन केवल रूप, चैतसिक एवं चित्त की द्रव्यसत्ता को मानता है। इसके अनुसार चित्त विप्रयुक्त धर्म प्रज्ञप्ति मात्र है और असंस्कृति धर्म अभाव मात्र है। केवल अरूप, रूप, निर्वाण एवं व्यवहार 'प्रज्ञप्ति' परमार्थ धर्म है।<sup>६१</sup> वैसे चित्त विप्रयुक्त के अन्तर्गत परिगणित होने वाले धर्मों की वस्तु स्वभावता को लेकर सौत्रान्तिक एवं वैभाषिक के बीच अत्यधिक मतभेद है। संस्कृति अभिधर्म एवं पालि अभिधर्म के मध्य प्रस्थान भेद चित्त विप्रयुक्त को लेकर है। सौत्रान्तिक दर्शन चित्त विप्रयुक्त को जड मूल से नहीं मानता है। इसका प्रमुख कारण है कि इसके बारे में बुद्ध प्रमाण नहीं मिलता है।

सौत्रान्तिक दर्शन चित्त -विप्रयुक्त संस्कार के अन्तर्गत परिगणित नाम-पद व्यजनकाय की स्वभाविक सत्ता का खंडन करता है एवं वैभाषिक दर्शन के विपरीत नाम काय आदि से अर्थ बांध न मानकर केवल घोष या वाक से अर्थ ज्ञान मानता है। इसके अनुसार 'वाक' घोष मात्र न होकर घोष विशेष है। जिससे अर्थ निकलता है। वाक् ही वर्ण समुदाय के रूप में गृहीत होकर संकेतादि की अपेक्षा से अर्थ को अभिव्यक्त करता है।<sup>६२</sup>

६० - सर्वोऽये धर्मा पञ्चभवन्ति रूप, चित्त, चैतसिका चित्तविप्रयुक्ता, संस्कारा असंस्कृता च।"

शास्त्री, द्वारिका दास-----अभिधर्मकोश भाष्य, पूर्वोल्लिखित पृष्ठ १८०,

६१ - शास्त्री, अवययास्वामी—आलम्बन परीक्षा, आड्यार लाइब्रेरी मद्रास १६४२, पृष्ठ ७०१

६२ - "वाक छब्ब एवार्थेषु सज्जा कर्तृकतावधि स्मृत्या गृहीतावयव समुदाय श्रोतुर्थं प्रत्यायतीति किमन्यैनामादिभि परिकल्पितै । "जैनी पी० एस० - अभिधर्म दीप,

पूर्वादधृत पृष्ठ ११०



श्रोता एव वक्ता मे अमुक वाक् अमुक अर्थ की प्रतीति कराता है। ——— सकेत पहले से रहता है। एक शब्द से कई अर्थ की प्रतीति भी सकेत के आधार पर होती है।' सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार शब्द या घोष वाक् सम्भव है जो वर्णनात्मक होता है। जिससे अर्थ प्रत्यायन क्रिया होती है। वर्णनात्मक शब्द सकेत आधारित होकर अर्थ की प्रतीति कराता है। इसलिए वाक् से अलग 'नाम्न' को अर्थ प्रत्यायन के लिय माना नहीं जा सकता है।' वैसे 'नाम्न' भी सकेत के आधार पर ही अर्थ की प्रतीति कराता है। यह नाम्न नाम—स्वभाव न होकर शब्दों की रचना विशेष है जो स्वभाविक सत् या द्रव्यसत् नहीं है। पक्ति या चित्तनुपूर्व नाम की वस्तु का अस्तित्व पिपिलिका पक्ति अथवा चित्तसतति से अलग नहीं होता है। चित्तसतति या पिपिलिका पक्ति का अस्तित्व तभी तक होता है जब तक चित्त या पिपिलिका अनुगमन होता रहता है। इसीप्रकार शब्द या वाक् से व्यतिरिक्त नाम नहीं होता है। शब्द ही नाम्न है। नाम्न की रचना विशेष गाथा है रचना विशेष द्रव्यसत् नहीं होता है इसी अर्थ मे नाम्न गाथा मे सन्निश्रित होता है। वैसे नाम अर्थ मे कृत सकेतात्मक शब्द है।"

---

६३ — वाग्दिग्भूरश्मि वज्रेषु पश्वक्षि स्वर्ग वारिषु। नवस्वर्थेषु मेघावी गो शब्द मुप धारयेत् ।। शारन्त्री,  
द्वारिका दास — अभिधर्म कोश, पूर्वादधृत पृष्ठ २७२

६४ — न वय घोषमाण वागिति वर्णयाम, कश्चिदेवतु घोषो वर्णात्मक । सैव वाग्योऽर्थेषु कृताविधि ।  
कृतमर्याद । ऐतेन सकेतापेक्ष शब्दोऽर्थ प्रत्याययति, न य कश्चिच्छब्द इति दर्शयति,  
कृतसकेत शब्दोऽर्थ प्रत्याय यतीति । उपरिवत् पृष्ठ २७२

६५ — तत्रार्थेषु कृतावधि शब्दो नाम, नाम्ना च रचना विशेषो गाथेति नाम सन्निश्रिता भवति । रचना  
विशेषश्च द्रव्यातत नोपपद्येते, पक्तिवत् चित्तानुपूर्ववच्च । उपरिवत्, पृष्ठ २७५ ।

यह नाम प्रज्ञप्ति धर्म है। न कि द्रव्य धर्म है। प्रज्ञप्ति धर्म व्यवहार — मात्र या सवृत्तिमात्र होता है। इसका अपना स्वभाव नहीं होता है। क्योंकि रूपादि की तरह इसकी उपलब्धि नहीं होती है। इस प्रकार वाक् या शब्द से अलग नाम कायादि को द्रव्यान्तर रूप में कल्पना करना बेकार है। ऐसा मानन से अतिरिक्त प्रयोजन की सिद्ध नहीं होती है।

भारतीय दर्शन में योगदर्शन तथा व्याकरण दर्शन को छोड़कर मीमांसा दर्शन एवं न्याय वैशेषिक दर्शन आदि ध्वनि रूप वर्णों से अथवा ध्वनि व्यंग्य वर्णों से अर्थ प्रत्यय की उपपत्ति मानते हैं। सौत्रान्तिक दर्शन भी वर्ण या वाक् से अर्थ प्रत्यय को मानता है। लेकिन इसके अनुसार वर्ण नित्य न होकर अनित्य है। जैसा कि न्याय वैशेषिक भी सकेत के आधार शब्द से अर्थप्रत्यय को मानता है। नाम्न को द्रव्यसत् या स्वभाव सत् मानने पर यह प्रश्न उठता है कि यह नाम्न वाक् से उत्पन्न है या प्रकाश्य है। यदि नाम्न को वाक् से उत्पन्न माना जाता है। तो इस प्रकार की स्थिति में सभी वाक् से नाम्न को व्युत्पन्न स्वीकार करना पड़ेगा। परिणामस्वरूप पशु गर्जन या क्रन्दन से भी नाम्न की उत्पत्ति होगी लेकिन क्रन्दन या पशु गर्जन से अर्थ अवगत नहीं होता है। इसलिए यह स्वीकार करना पड़ता है कि वाक् घोष या घोष से नाम्न की उत्पत्ति होती है। इसलिए जो वाक् विशेष नाम्न को उत्पन्न करता है वही अर्थबोध कराने में समर्थ हो सकता है।

---

६६ — 'सर्वथा प्रज्ञप्तिधर्मो न द्रव्यधर्म इति। सर्व प्रकारेण यधुत्पत्ति । हे तुर्यदि व्यवस्था हेतुर्यद्याश्रय विशेषो यद्याधिवासनाविनोदन वा, सर्वथा प्रज्ञप्ति धर्म । प्रज्ञप्त्या सवृत्त्या व्यवहारेण धर्म प्रज्ञप्तिधर्मः । न द्रव्यधर्म न द्रव्यतो धर्म, स्वभाव इत्यर्थ । अथवा धर्मश्च स द्रव्य धर्म । न रूपादिव विद्यमानश्च लक्षणो धर्म इत्यर्थ । उपरियत्— पृष्ठ २१८

फिर वाक् से अलग नाम्न को स्वीकार करना बेकार है। इसी प्रकार नाम्न को वाक् या घोष से प्रकाश्य या व्यग मानने पर सभी घोष से नाम्न को प्रकाशित मानना पड़ेगा। इस प्रकार की स्थिति में सभी घोष या वाक् सार्थक सिद्ध होंगे। यदि यह कहा जाता है कि वाक् या घोष विशेष नाम्न को प्रकाशित करता है तब उसी घोष विशेष से अर्थ भी प्रकाशित होगा। इसलिए घोष से अलग नाम्न की अभिकल्पना अतार्किक है।

वैभाषिक दार्शनिक नाम्न को द्रव्यसत् धर्म मानता है। किन्तु एक द्रव्यसत् धर्म का भागश उत्पत्ति संभव नहीं है। क्योंकि शब्द उच्चरित एव ध्वस स्वभाव होने के कारण युगपद रूप में ग्रहीत नहीं होता है। रूप शब्द में जब 'र' वाक् रहता है तब उकार, पकार, और अकार अनागत होते हैं। इसी तरह जब उकार, वर्तमान होता है तब 'र' वाक् अतीत हो जाता है। और पकार, अकार अनागत होता है। इसी क्रम में पकार, अकार जब विद्यमान होते हैं तब अन्यवाक् वर्तमान नहीं होता है।

---

६७ —“एव चेत सर्व घोष मात्र वृषभादिगर्जित माप नामोत्पादयिष्यति, घोष स्वभावागिति कृत्वा। यादृशोवा घोष विशेषो इष्यते नाम्न उत्पादक स एवार्थस्य द्योतको भविष्यति।”

उपरिवत्, पृष्ठ २७२ ।

६८ —“अथ प्रकाशयति, घोषस्वभावत्वाद् वाच सर्वघोष मात्र नाम प्रकाशयिष्यति।

यादृशो वा घोष विशेष इष्यते नाम्न प्रकाशक, स एवार्थस्य द्योतको भविष्यति।

उपरिवत्, पृष्ठ २७२ ।

६९ —“तनैव विचार्यते — इहोच्चरित प्रध्वसिन शब्द तस्मदेषा युगपद स्थान नास्ति। एकस्य च द्रव्यसतो धर्मस्य भागश खण्डश उत्पादो न युक्त। यदा हि रूपमिति च शब्दो वर्तमानो भवति तदा उकार पकाराकारा अनागता भवन्ति, यदा अकारो वर्तमानो भवति तदार शब्दोऽतीत पकाराकारा अनागतौ, एव पकाराकारवपि क्रमशो यदा वर्तमानो भवतस्तदा इतरे न वर्तमाना इत्येवम सा वाङ्मय नाम नैवोत्पादयेत्। उपरिवत्, पृष्ठ २७२ ।

इसलिए वाक नाम्न को उत्पन्न नहीं कर सकता है क्योंकि वाक क्षणिक एव अनित्य है। क्षणिक वस्तु का अन्वय कत्तईं संभव नहीं है। नाम्न को अक्षणिक स्वीकार करने पर भी अर्थ प्रत्यय नहीं हो सकता है। क्योंकि अक्षणिक वस्तु का भी क्रमिक ज्ञान अनुपपन्न होता है।'

सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार वाक् से नाम्न की उत्पत्ति अविज्ञप्ति की भाँति नहीं हो सकती है। बौद्ध दर्शन के अनुसार वाक् विज्ञप्ति अथवा कायविज्ञप्ति का पश्चिम क्षण अतीत क्षणों की अपेक्षा से अविज्ञप्ति को जन्म देता है।' इसी तरह वाक् का पश्चिम क्षण अतीत वाक् की अपेक्षा करके नाम्न को उत्पन्न करता है। सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार जो पश्चिम वाक् नाम्न को उत्पन्न कर देता है वही अर्थ को भी प्रतिपत्ति भी करा सकता है। इसलिए अर्थावबोध के लिए वाक् से पृथक् नाम-निमित्त का मानने की आवश्यकता नहीं है।'

---

७० - "योऽपि वैभाषिक शब्द विषय नामाख्य निमित्ताख्यम् चार्थचिह्नरूपम् विप्रयुक्त सस्कारमिच्छति, तदप्येतेनैव इषित द्रष्टव्यम्। तथा हितन्नामादि यदि क्षणिकम्, तदाऽन्वयायोग, अक्षणिकत्वे क्रमिक ज्ञानानुपपत्ति, बाह्ये च प्रवृत्त्यभाव प्रसङ्गः।

शास्त्री, हारिका दास ----- तत्त्वसंग्रह पत्रिका पूर्वोद्धृत पृष्ठ ३५७ ।

७१ - विक्षिप्ता चित्तं कस्यामि योऽनुबन्ध शुभाशुभः। महाभूतान्युपादाय सा ध्या विज्ञप्ति रूच्यते ॥  
उपरिवत, कारिका १/११

७२ - कथं तावदतोतपेक्षं पश्चिमो विज्ञप्तिक्षण उत्पादयत्यविज्ञप्तिम्। एवमर्हि पश्चिम शब्दे एव नाम्ना उत्पादादयोऽपि तमेवैकं श्रणोति सोऽप्यर्थं प्रतिपद्येत।" उपरिवत - पृष्ठ २७३

यह भी नहीं कह सकते हैं कि 'रूप' शब्द या नाम में वर्तमान 'र' शब्द पूर्व भाग को व्युत्पन्न करता है। वर्तमान 'उ' शब्द द्वितीय भाग को और इसी तरह 'प' और 'अ' शब्द या वाक् नाम्न का खण्डश उत्पाद करने में समर्थ नहीं है, क्योंकि नाम्न एक धर्म है। 'वाक्' के युगपद प्राप्ति के अभाव में व्यञ्जन का भी उत्पाद संभव नहीं है। व्यञ्जन के अनुत्पन्न होने से "नाम्न" की भी उत्पत्ति नहीं होती है। इस प्रकार की स्थिति में 'नाम्न' से अर्थ-प्रत्यय का प्रश्न ही नहीं उठता है क्योंकि व्यञ्जनों का सामग्रय संभव नहीं होता। इस तरह सौत्रान्तिक दर्शन का कथन है कि वाक् से व्यञ्जन, व्यञ्जन से नाम्न एवं नाम्न से अर्थ में प्रवृत्ति नहीं होती है।" इसलिए नाम निमित्त का भागश उत्पाद या प्रकाशन संभव नहीं है। वाक् न तो व्यञ्जन की प्रकाशिका है न उत्पादिका है। एवं व्यञ्जन की तरह वाक् 'नाम' को भी न तो उत्पादिका है न प्रकाशिका है।" सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार वर्ण एवं वाक् एक दूसरे से अभिन्न हैं। इसलिए वाक् से वर्ण की उत्पत्ति नहीं होती है।

---

७३ — वर्तमानो र शब्दस्तस्य रूपानाम्ना पूर्वभागमुत्पादयति, अशब्दोऽपि वर्तमानो द्वितीय भागम् एव यावदाकार शब्दस्तस्य चतुर्थ भाग मुत्पादयतीति । तद युक्तम्, एकस्य धर्मस्य भागश उत्पादसम्भवादिति । — उपरिवत्, पृष्ठ २७२

७४ — वाग व्यञ्जन जनयति, व्यञ्जन तु नाम जनयति । अत्रापि स एव प्रसङ्गो व्यञ्जनाना सामग्रयाभवात् । कथम् । न खलु व्यञ्जना सामग्रयमस्ति । — उपरिवत्, पृष्ठ २७३ — ७४

७५ — एष एव तु प्रसङ्गो नाम्न प्रकाशकत्वे वाच्यः । व्यञ्जन चापि वाग्विशिष्ट प्राज्ञा अव्यवहित चेतस्कालाक्षणात् परिच्छेत्तु नोत्सहन्तइति व्यञ्जनस्यापि वाङ् नैवोत्पदिका, न प्रकाशिका युज्यते ।" उपरिवत्, पृष्ठ २७४

न्याय वैशेषिक दर्शन की तरह सौत्रान्तिक दर्शन यह स्वीकार करता है कि वर्ण या वाक् क्रम<sup>११</sup> उच्चरित होकर सस्कार छोड़ते हैं। इस प्रकार सस्कार रूप में उपलब्ध शब्द ही संकेत के आधार पर वस्तु का वाचक होता है। संकेत के आधार पर 'नामन' भी अर्थबोध कराता है। इसलिए नाम्न या शब्द को सवस्तुक या अर्थसहज नहीं कह सकते हैं। यदि नामन अर्थ सहज है तो उस वाक् से उत्पन्न कहना तर्कसंगत नहीं है। नाम्न को अर्थ सहज मानकर अतीत अनागत एवं असंस्कृत वस्तुओं की व्याख्या नहीं हो सकती।

अक्सर यह देखा जाता है कि वस्तु अतीत या अनागत होने पर व्यवहार में उसका नामन प्रयोग होता है। माता-पिता अनागत पुत्र का 'नाम' करते हुए देखे जाते हैं। असंस्कृत धर्मों का 'नाम' अर्थसहज नहीं हो सकता है क्योंकि असंस्कृत वस्तु तो अनुत्पन्न ही होती है। ऐसी स्थिति नाम्न को अर्थसहज कैसे माना जा सकता है।"

---

७६ —“अथाप्यर्थसहजं नाम जात्यादिवदिष्यते। एव सत्यतीतानागस्यार्थस्य वर्तमानं नाम न स्यात्।

अपत्याना पितृभिर्यथेष्टम् नामानि कल्प्यन्त इति कतमन्नाम तत् सहजं स्यात्। असंस्कृतानां च धर्माणां सहजं नाम न स्यात्। इत्यनिष्टिरेवेयम्। — उपरिवत्, पृष्ठ २७४

७७ —“नामकायादयो वक्तव्यं न खलु वक्तव्या न हि ते शब्दात् अनये विद्यन्ते, स्वभाव करियाभावाद इति तदुपदर्शनार्थम् इदम् आरभ्यते।” जैनी, पी०एस० ————— अभिधर्मदीप, पूर्वोद्धृत पृष्ठ

इसलिए वसुबन्धु अनुयायी सौत्रान्तिक दर्शन के विचार में शब्द ही नाम्न है। शब्द से अलग नाम निमित्त का स्वभाव नहीं होता है। शब्द या नाम्न सकें पूर्वक अर्थ का बोध कराता है। नाम्न को अर्थसहज मानना बेकार है।

वसुबन्धु के अनुयायी सौत्रान्तिक जहा एक तरफ चित्त विप्रयुक्त सस्कार की परिकल्पना का खडन करते हैं। वही दूसरी ओर धर्मकीर्ति मत के समर्थक (अनुयायी) सौत्रान्तिक दर्शन चित्त विप्रयुक्त सस्कार को मानता है। लेकिन यह वैभाषिक दर्शन की भाति चित्त से व्यतिरिक्त चित्त विप्रयुक्त सस्कार को न मान कर साकार विज्ञान में ही चित्त विप्रयुक्त सस्कार की उद्भावना को स्वीकार करता है। इसके अनुसार चित्त विप्रयुक्त-सस्कार विकल्प बुद्ध्यात्मक है। यह विकल्प बद्धि बाह्य वस्तु न का प्रतिभास करते हुए उत्पन्न होती है तथा विकल्प बुद्धि बुद्ध याकार को बहिस्त्वेन निश्चित करती हुई व्युत्पन्न होती है। इस तरह बुद्धि अपने ही अश का अवग्रहण करती है। इसके विपरीत वैशेषिक दर्शन निराकार विज्ञान वादी होने के कारण बाह्यार्थ परिभाषित करने वाले ज्ञान को नहीं मानता है। यदि वह ऐसा मानता है तो अपने प्रस्थान को ही जड मूल से नष्ट करता है। अतः निराकार बुद्धिवादी वैभाषिक मत में बाह्यार्थ का प्रतिभास करने वाली ज्ञानाकार बुद्धि के उपपन्न न होने के कारण नामा-दिविषयक ज्ञान अर्थ का निश्चय करते हुए वस्तु या अर्थ में प्रवृत्त नहीं हो सकता है। लेकिन वैभाषिक

---

७८ —“अन्यत्र नामादि विषयिणी ज्ञाने तदर्थव्यवसायात् अर्थप्रवर्तनं न युक्तं, निराकार बुद्धिवादि वैभाषिक मते बाह्यार्थ प्रतिभाषाया ज्ञानाकारायाधि योऽनुपगमत ।” शास्त्री, द्वारिका दास-----प्रमाणवार्तिक पूर्वादधृत पृष्ठ १०५

दर्शन का कहना है कि जिस प्रकार साकार विज्ञानवाद में शब्द की प्रवृत्ति ज्ञानाकार में न होकर वस्तु में होती है। उसी तरह शब्द की प्रवृत्ति नाम निमित्त में होती है। और नाम निमित्त वस्तु को व्यक्त कर देता है। क्योंकि नाम निमित्त एव वस्तु में सारूप्य होता है। जिस प्रकार साकार ज्ञानवादी ज्ञानाकार एव वस्तु के मध्य सादृश्य या सारूप्य के आधार पर वस्तु में प्रवृत्ति अनादि-अविद्या के कारण होती है। इसलिए बुद्धि या शब्दीधी अपने ही अश का बाह्य रूप में निश्चय करती हुई वस्तु में प्रवृत्ति होने के कारण भ्रान्त होती है। शब्द ही वस्तु में प्रवृत्ति सक्षात् न होकर सामर्थ्य से होती है। शब्द ज्ञान निराकार विज्ञानवाद में नाम निमित्त को ही वस्तु रूप में निश्चित करता है इसलिए शब्द की प्रवृत्ति नाम निमित्त में हो सकती है न कि वस्तु में हो सकती है। 'देवदत्त' कहने पर देवदत्त में प्रवृत्ति होगी उनके पिता में प्रवृत्ति नहीं होगी।'

युक्तानुयायी सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार भ्रान्तज्ञान भी अविज्ञानवादी होता है। जैसे— मणि प्रभा को देखकर 'मणि' समझने वाला ज्ञान भ्रान्त होते हुए भी अर्थ क्रियार्थी को मणि प्रभा के आधार पर 'मणि' का

---

७६ —“न ज्ञाने ज्ञानाकारे वाच्चेऽर्थेऽप्रवर्तनं तुल्यं । दिमस्तथाविधाया बहिस्त्वेना ध्यवसिता कराया

उत्पयातेत । शब्द जनिता हि बुद्धिर्वस्तुतः स्वाशालम्बना प्यानाद्य विधवशाद बहिर्बिषया

व्यवसीयत इति युक्तमर्थे प्रवर्तनम् । उपरिवत्, पृष्ठ १०५

८० —“न हि देवदत्त प्रतिपादिते तत् पितरिप्रवृत्तं । उपरिवत्, पृष्ठ १०५



प्राप्त करा देने के कारण अविस्वादी होता है। ' लेकिन भ्रम वश वस्तु में प्रवृत्ति कभी-कभी होती है। सदैव नहीं होती है। यमलक में कभी-कभी भ्रम के कारण एक को दूसरा समझ लिया जाता है लेकिन उनमें कभी-कभी सही प्रवृत्ति भी हो जाती है। ' सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार भ्रम देशान्तर में विद्यमान वस्तुओं के मध्य न होकर नियत देश में होता है। इस तरह शब्द की प्रवृत्ति नाम्न में और नाम्न के प्रवृत्ति अर्थ में भ्रम वश नहीं हो सकती है। नाम्न या शब्द का श्रोता या वक्ता के साथ एक नियत देश में सबन्ध होता है। एक नियत देश में विद्यमान नाम निमित्त का अन्य देश में विद्यमान वस्तु के साथ सदृश्य के आधार पर प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। तथा नाम निमित्त वक्ता या श्रोता से भी सबन्धित या असबन्धित होकर अर्थ प्रतीत कराने में समर्थ नहीं है। यदि वैभाषिक दर्शन भ्रमवश नाम्न की प्रवृत्ति अर्थ

---

८१ —“मणि प्रदीप प्रमयोर्मणि बुद्ध्याभिधावतो मिथ्या ज्ञान विशेषेऽपि विशेषोऽर्थ क्रिया प्रति । यथा तथा यथार्थेऽवेप्युन्मान तदाभयो । अर्थक्रिया नुरोधेन प्रमाणत्व व्यवस्थितम् । उपरिवत, कारिका प्रत्यक्ष ५७-५८

८२ —“निमित्तरस्यार्थ सारूप्यात् तद भ्रान्तितोऽर्थे प्रवृत्तेश्च । सम्भाव्यत एतत्, किन्तु न स्याद सर्वदा । न हि यमलकयोर्निर्भमेन भ्रान्त्याऽन्यत् प्रवृत्ति कदाचित्तत्रापिदर्शनात् । तथा देशभ्रान्तिश्च न स्यात् ।” पूर्वोक्त पृष्ठ १०५

८३ —“देश भ्रान्तिश्च, न ज्ञाने तुल्यमुत्पत्तितो धिय । तथा विधाया, अन्यत्र तत्रानुपगमाद् धिय । उपरिवत, कारिका प्रत्यक्ष । १३ वक्तृश्रोता दिसम्बन्धिनि नियत देशे नामादौ प्रतिपादते तदन्य देशे घटादौ सारूप्यादपि न युक्ता प्रवृत्ति । पूर्वोक्त — १०५

मे स्वीकार करता है तो वह अपने को साकार विज्ञानवाद में आपतित कर लेने पर चित्त से व्यतिरिक्त चित्त विप्रयुक्त ससकार की स्थापना अप्रमाणिक हो जाती है।

धर्म कीर्ति के अनुयायियों के अनुसार वैभाषिक दर्शन जिरा रूप में चित्त से व्यतिरिक्त नाम्न आदि को चित्त विप्रयुक्त ससकार को मानता है। उस रूप में ज्ञान में चित्त विप्रयुक्त आकार अवभाषित नहीं होता है। इसलिए ज्ञान के अलावा चित्त विप्रयुक्त ससकार की कल्पना अप्रमाणिक है। नाम निमित्त का वस्तु के साथ अन्यथ-अतिरेक व्याप्ति भी आरब्ध है। नाम निमित्त इन्द्रियों के होने पर भी वस्तु का ज्ञान तब तक नहीं होता है जब तक नाम्न या शब्द का अर्थ के साथ संकेत नहीं होता है। शब्द को सुनकर संकेत के आधार पर अर्थ की प्रतिपत्ति होती है जबकि वैभाषिक नाम्न का वस्तु के साथ संकेत नहीं स्वीकार करता है। यह कहना कि सभी ज्ञान अर्थवान होने के कारण प्रमाणिक होते हैं। शब्द ज्ञान भी अर्थवान होता है। अतः नाम्न शब्द का विषय है।<sup>४</sup>

---

८४ —“यदि ज्ञेयाकारा बुद्धि स्यात्, स्यात् तत्प्रतीत्याऽभिमानात् प्रवृत्ति रेपि अप्रवृत्तिदोष दर्शनाद् वहियार्य प्रतिमासाया बुद्ध रूपाये स्वीकारे वा प्रमाणता नामादे विप्रयुक्त ास्य विज्ञान व्यतिरिक्तस्य। उपरिवत्, पृष्ठ १०५

८५ —“न-वरितप्रमाणम्, सर्वस्य ज्ञानस्यार्थवत्त्वात्। शाब्दमपि ज्ञानकर्तृवदेवपारिशेष्यान्नाभादेक मेवति। उपरिवत्, पृष्ठ १०६

सौत्रान्तिक दार्शनिकों के अनुसार सभी ज्ञान अर्थवान नहीं होते हैं। स्वप्न जगत में वस्तु नहीं होती है फिर भी वस्तु विशेषक ज्ञान होता है और तैमरिक राग से ग्रसित मनुष्य को वस्तु के न रहने पर तद्विषयक ज्ञान होता है। अतः नाम्न को सवस्तुक मानना उचित नहीं है।

वैभाषिक दार्शनिकों के अनुसार स्वप्न जगत में वस्तु नहीं होती है। लेकिन नाम निमित्त होता है। अतः स्वप्न ज्ञान चित्त विप्रयुक्त सस्कार से विरहित नहीं होता है। इस पर सौत्रान्तिक दर्शन का कहना है कि स्वप्न ज्ञान में प्रतिभासित होने वाली वस्तुएँ वर्ण सस्थानात्मक होती हैं जबकि नाम निमित्त वर्ण सस्थान से रहित होता है। स्वप्न में प्रतिभासित वस्तुएँ प्रतिघात से रहित होती हैं अतः स्वप्न में परिभासित वस्तुएँ सत नहीं होती हैं। जो सत होता है वह प्रतिघात युक्त होता है। स्वप्न में रहने वाली वस्तु अपने ही देश में रहने वाली वस्तु से प्रतिघात नहीं करती है। जबकि स्वप्न में प्रतिभाषित नीलादि वर्ण सस्थानात्मक होता है। स्वप्न में शैया पर लेटा व्यक्ति दरवाजा बन्द होने पर भी कमरे से बाहर

---

८६ — स्वप्नदो, आदि शब्दात् तैमरिक ज्ञानादिषु अन्यथाअर्थशून्यरयेक्षणात् सर्वज्ञानार्थवत्वाच्छाब्दस्य नामादे विषयत्वा नुमानम् युक्तम् ।। शास्त्री, द्वारिका दास — मनारथनन्दि टीका, उपरिवत् पृष्ठ १०६

८७ — सर्वज्ञानार्थवत्वाच्चेत् स्वप्नादावन्यक्षणात् । अयुक्त, न च सस्कारान्नीलादि प्रतिभासत । उपरिवत्, कारिका, प्रत्यक्ष १५

चला जाता है। या स्वप्न में हाथी बदकमरे में प्रवेश कर जाता है। सौत्रान्तिक दार्शनिकों के अनुसार स्वप्न की वस्तु ज्ञानात्मक होने के फलस्वरूप स्वयं वेद्य एवं विशेषात्मक होती है। स्वप्नगत नीलादि का ज्ञान स्वप्न देखने वाले को ही होता है। स्वप्न में दिखाई देने वाले अन्य लोग नीलादि से अनभिज्ञ होते हैं। इसलिए स्वप्न में प्रतीत होने वाला नाम निमित्त भी ज्ञानात्मक होने के कारण सामान्य न होकर विशेष रूप ही होगा। वह भी एक स्वप्न एवं एक देश में स्थित व्यक्तियों का भिन्न न होकर केवल स्वयं को ही भिन्न होगा। इस प्रकार की स्थिति में नाम निमित्त सवस्तुक न होकर अवस्तुक ही होगा। सौत्रान्तिक दार्शनिकों अनुसार सामान्य ज्ञान अवस्तुक होता है। क्योंकि वस्तु विशेष होती है। सामान्य ज्ञान सस्कार से उत्पन्न होता है। 'घट' कल्पनाधी 'घट' वस्तु न रहने पर भी होती है। यह कल्पना वास्तविक न होकर मनस्कारोभूत होती है। अतः कल्पना अर्थवती नहीं होती है। जबकि इन्द्रियानुभव रूपादि से उत्पन्न होने के कारण अर्थवान होता है। इसलिए 'रूपादि' स्वाभावसत या वस्तुसत होने के कारण शब्द का विषय नहीं होता है। शब्द का विषय सामान्य लक्षण होता है। जो रूपादि की

---

८८ - स्वप्नप्रतिमासि न नीलादिवस्तु अप्रतिघातात्। नीलादयो हयूथस्वदेशे पदार्थन्तरस्य व्याधाताका, स्वप्नोपलब्धातु नैवम, विहित द्वारा करकोदर सुप्त स्थानान्तर गमनात् हस्तियूथादि दर्शनात्।" - उपरिवत पृष्ठ १०६

८९ - नीलाधि प्रतिघातान्न, ज्ञान तद् योग्यदेशकै। अज्ञातस्य स्वयं ज्ञानात् नामाद्येतेन वर्णितम्। पूर्वोक्त, कारिका प्रत्यक्ष १६/

भाति स्वभाव नहीं होता है। शब्द को सविषयक स्वीकार करने पर अथवा स्वभाव मानने पर अक्ष वैकल्पता का प्रसंग खड़ा हो जायेगा। सौत्रान्तिकों के अनुसार शब्द ज्ञान एवं इन्द्रिय ज्ञान में मूलभूत अन्तर होता है। इन्द्रियज्ञान का विषय स्वलक्षण होता है। जबकि शब्द ज्ञान का विषय सामान्य लक्षण होता है।

सौत्रान्तिक दार्शनिकों के अनुसार नाम निमित्त को अर्थ से सम्बन्धित मानकर या अर्थ सहज स्वीकार का भी नाम— निमित्त की अर्थ में प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। क्योंकि अक्सर यह देखा जाता है कि जो वस्तुएँ नहीं होती हैं। या होने वाली होती हैं उनके भी नाम होते हैं। जैसे — मान्धाता हुए थे अथवा शख के नाम के चक्रवर्ती राजा होंगे। '

---

६० — "अपि च यैव रूपादि विषयत्वेनेष्टा सैव चक्षुरादिमतिरर्थवती केन हेतुना मता ।

अर्थस्य रूपादेशच क्षुरादिमति जनने सामर्थ्यदृष्टेऽचेत । अन्यत् सामान्य विषय विकल्प ज्ञानमनर्थक प्राप्तमनहि यथाचाक्षुरादि बुद्धेरर्थ व्यतिरेकाद् व्यतिरेक , तथा सामान्य बुद्धेरर्थतिरेक , आभोगमात्रेण भावात् । उपरिवत् — पृष्ठ १०७ "इत्याह — साफल्यदक्ष सहते । यदि शब्द विषयोवस्तुभवेत्, तदारूपादि शब्दादेवार्थादेरपि रूपादि प्रतीतौ न किञ्चिद् अक्षै न चैवम्, ततो परतु विषयेणेन्द्रिय ज्ञानेन शब्दस्य न तुल्य विषयता । —

पूर्वोक्तः पृष्ठ १०४

६१ — न केवल वक्तृश्रोतृ सम्बन्धिनी, असम्बन्धेऽपि नामादावर्थे प्रवृत्ति स्यात् । अर्थ सम्बन्धात् नामाधर्थे प्रवृत्त्यर्थं यदीष्यते, तदा अतीतानागत नामादि तदभिधायिना शब्दाना वाच्य न स्यात् अभूत मान्धाता भविष्यति शेखश्चक्रवर्तीति । पूर्वोक्तः, पृष्ठ १०७

इस अतीत एव अनागत नामादि काया इसका अभिधाम करने वाले शब्द का वाच्य कौन है जब वस्तु हा चुकी है या होगी। इसलिए अनिर्धारित स्वरूप वाले वस्तु के साथ नामनिमित्त का सम्बन्ध मानना तर्कसगत नहीं है। इसीप्रकार नामनिमित्त को श्रोता या वक्ता से भी सम्बन्धित अथवा असम्बन्धित मानकर भी अर्थ में प्रवृत्ति को नहीं माना जा सकता है। इसलिए नाम निमित्त अर्थ सहज या सवस्तुक नहीं होता है।'

इस तरह शब्द के अभिधेय के रूप में नाम निमित्त का सिद्धान्त तर्कसगत नहीं है। नाम निमित्त को अर्थ सहज भी नहीं माना जा सकता। वैसे नाम निमित्त कल्पना है। और कल्पना सवस्तुक न होकर अवस्तुक होती है। सौत्रान्तिक दार्शनिकों के अनुसार सज्ञा या नाम्न वस्तु स्वभाव को व्यक्त नहीं करते हैं। क्योंकि सज्ञा या नाम का साक्षात् विषय अवस्तु रूप 'सामान्य' होता है न कि वस्तुरूप। अतः शब्द की प्रवृत्ति विधि रूप में न होकर अन्यापोह के रूप में होती है। वैभाषिक एव सौत्रान्तिक दर्शन के मध्य मतभेद 'निमित्त' को लेकर है। वैभाषिक दार्शनिकों के मतानुसार 'निमित्त' सवस्तुक होता है। इसलिए नाम स्वभाव होता है। लेकिन सौत्रान्तिकों के मतानुसार 'निमित्त' कल्पना प्रसूत होती है। अतः शब्द ज्ञान अपने ही अर्थ को विषय बनाकर अविधा वश बाह्य विषय का निश्चय करता है। शब्द का वस्तु के साथ प्रत्यक्ष सम्बन्ध न होकर परोक्ष सम्बन्ध होता है। प्रत्यक्ष वस्तु विधि रूप में गृहीत होती है। और अपरोक्ष निषेधरूप में गृहीत होती है।

---

६२ — न तद् वस्त्वभिधेयत्वात् साफल्याद ससहते । नामादि वचने वक्तृश्रोतृवाच्यानुबन्धिनि । पूर्वोक्त,

कारिका प्रत्यक्ष/११अप्रवृत्तिर सम्बन्धे ऽप्यर्थ सम्बन्धवद् यदि । अतीतानागत वाच्य न स्यादर्थेन तक्ष्यतात् ।। पूर्वोक्त, कारिका प्रत्यक्ष/१८

## थेरवाद सिद्धान्तः नाम – पञ्जतिवाद

स्थाविर दर्शन या थेरवाद शब्दार्थबोध या शब्दबोध का निरूपण चित्त विश्लेषण प्रतिक्रिया के अन्तर्गत करता है। वह चित्र विश्लेषण पूर्वक अध्यात्मिक मनोविज्ञान की स्थापना करते हुए व्यक्ति के इहलौकिक मनादशाओं एवं भावनाओं के साथ लोकोत्तर मानसिक अवस्थाओं का भी अध्यात्मिक विश्लेषण करता है। यह अध्यात्मिक विश्लेषण आधुनिक मनोविज्ञान के विश्लेषण से अलग है। आधुनिक मनोविज्ञान मानवीय मानसिकता भावनाओं तथा व्यवहार का विश्लेषण धार्मिक, अध्यात्मिक एवं तात्त्विक परिप्रेक्ष्य में नहीं करता है। आधुनिक मनोविज्ञान का स्वरूप मूल्यतः नीति निरपेक्ष है। जबकि थेरवादी दर्शन अपने सम्पूर्ण परिप्रेक्ष्य में एक नैतिक धार्मिक एवं तात्त्विक मनोविज्ञान है।<sup>१</sup> स्थाविर दर्शन कई धर्मों का मानसिक धरातल पर विश्लेषण करता है। सुत्तपिटक में 'धर्म' का तार्किक एवं मनोविज्ञानिक विश्लेषण ही अभिधर्म दर्शन है। वैसे अभिधर्मदर्शन एक क्रमबद्ध एवं सुव्यवस्थित दर्शनशास्त्र न होकर साधना या यौगिक अन्तरध्यान में लगे भिक्षु के मनयाचित्त का मनोविश्लेषण मात्र है।

थेरवादी दर्शन में शब्द या नाम एवं वस्तु या अर्थ दोनों प्रज्ञप्तियाँ हैं। इनमें शब्द या नाम प्रज्ञप्ति के माध्यम से अर्थ प्रज्ञप्ति का बोध होता है। परमार्थ एवं प्रज्ञप्ति के मध्य भेद होता है। प्रज्ञप्ति धर्म व्यवहार मात्र या सज्ञा मात्र होता है। जबकि परमार्थ धर्म वस्तुसत होता है। परमार्थ धर्म का कभी अपलाप नहीं होता है।

वह अविपरीत तथा यथार्थ होता है जहा साधारण मनुष्य, पर्वत, पशु, इत्यादि प्रज्ञप्ति धर्मों को देखता है। वही पृथग्जन एव अर्हत प्रज्ञप्ति धर्मों को परमार्थ देखता है जैसे मनुष्य को कलाप समूह के रूप में देखना। “इस प्रकार नाम एव अर्थ परमार्थतः कलापसघात मात्र है। परन्तु मनुष्य इन्हे प्रज्ञप्ति रूप में देखता है और इसी प्रज्ञप्ति धर्म में नित्यता का आरोप कर देता है। बुद्ध भी बहुधा अर्थ प्रतिलाभ के रूप में अतीत, अनागत, प्रत्युत्पन्न दूध, दही, घी, इत्यादि को नाम प्रज्ञप्ति अभिहित करते हैं जिनका अपना कोई स्वभाव नहीं होता है। अभिधम्म विपक एव अट्टकथअंगे में ‘प्रज्ञप्ति’ के बारे में अनेक प्रकार से विश्लेषण करते हुए ‘नाम प्रज्ञप्ति’ को चतुर्धा स्वीकार गया है। यथा अवस्थाधारित नाम गुणाधारित नाम, यदृच्छानाम एव औत्पत्तिक नाम। इनमें औत्पत्तिक नाम नित्य होता है। थेरवादी दर्शन के अनुसार कुछ वस्तुएँ अपने नाम के साथ उत्पन्न होती हैं। जैसे वेदना, सज्ञा, संस्कार, और विज्ञान। वेदना आदि के उत्पन्न होने पर वेदना आदि ‘नाम’ भी उत्पन्न होता है। वेदना को तीनो काल में वेदना ही कहा जाता है। वैभाषिक दर्शन भी औत्पत्तिक नाम को अर्थ सहज स्वीकार करता है। इसके अनुसार अर्थ सहज नाम अपौरुषेय होता है। स्कन्ध, आयतन, और धातु इसी अर्थ में अपौरुषेय होते हैं। परन्तु थेरवादी दर्शन एव वैभाषिक दर्शन में ‘नाम प्रज्ञप्ति’ के बारे में मौलिक मतभेद है। जहा थेरवाद ‘नाम प्रज्ञप्ति’ को प्रज्ञप्तिगत स्वीकार करता है। वही वैभाषिक दर्शन नाम निमित्त को द्रव्यगत मानता है।’



स्थाविर दर्शन के अनुसार नाम प्रज्ञप्ति के माध्यम से अर्थ प्रज्ञप्ति का ज्ञान होता है। 'प्रज्ञप्ति' का तात्पर्य 'प्रज्ञापन मात्र' करना है। प्रज्ञापन में इच्छा प्रमुख होती है। एव इच्छा संकेता धारित होती है। यह संकेत स्वयं व्यवहासित होता है। इस तरह प्रज्ञप्ति सज्ञा भाति या व्यवहार मात्र होती है। 'रथ' आदि वस्तुएं प्रज्ञप्तियां हैं क्योंकि दण्ड, चक्राहि से अलग 'रथ' नामक वस्तु सत नहीं होती है। इसी तरह रूप वेदना, सज्ञा, संस्कार एव विज्ञान से अलग 'आत्मा' वस्तु सत नहीं है। परन्तु व्यवहारार्थ पञ्चस्कंधों में आत्मा को प्रज्ञप्त कर लिया जाता है।<sup>६५</sup> अतः प्रज्ञप्तियां सादैव अरात् न होकर परमार्थ धर्म का सार होती हैं। क्योंकि प्रज्ञप्ति धर्म का विश्लेषण करने पर अततोगत्वा 'अष्ट कलाप' की प्राप्ति होती है। यह अष्ट कलाप परमार्थ धर्म है। इसलिए प्रज्ञप्ति धर्म एकांगी रूप से अस्तित्ववान होने के कारण सज्ञा मात्र होते हैं। प्रज्ञप्ति धर्म असंस्कृत एव काल विमुक्त धर्म है। क्योंकि ये उत्पत्ति स्थिति एव भङ्ग के नियम से बहिर्भूत होते हैं। अभिधर्म दर्शन में चित्त, चैतसिक, रूप एव निर्वाण के साथ प्रज्ञप्ति धर्म को परिगणित किया गया है।

स्थाविशवाद के अनुसार गुण, द्रव्य, कर्म आदि प्रज्ञप्तियां हैं। जिनको वस्तु पर आरोपित करके गमन आदि का विधान किया जाता है। वैसे न कोई जाने वाला है न कोई जाता है। केवल कलाप समूह ही प्रवर्तमान होता है। लेकिन 'प्रज्ञप्ति' वशात् 'मनुष्य' चलता है। यह निरूपित की जाती है। परमार्थ एव प्रज्ञप्ति का भेद बौद्ध दर्शन में प्रारंभ से ही दिखाई पड़ता है।

---

६५ — काश्यप, भि० ज० — मिलिन्द प्रश्न, जेतवन महाविहार पालिसरस्थान, श्रावस्ती, १६७२, लक्षण सुत्र पृष्ठ ३३

६६ — देवधम्म, भ० और त्रिपाठी रा० श० पूर्वोल्लिखित पृष्ठ ८१०

वस्तु के अभिधान के कई रूप हैं। जिनमें अर्थप्रज्ञप्ति एवं नाम प्रज्ञप्ति प्रमुख हैं। शब्द या नाम द्वारा वस्तु का अभिधान करना नाम-विप्राप्ति कहलाता है और स्वयं प्रज्ञाप्त वस्तु अर्थ प्रज्ञप्ति होती है। इस प्रकार नाम नामधेय नामकर्म एवं अभिलाप आदि की अभियोजना 'नाम प्रज्ञप्ति है' शब्द या नाम की अर्थ में प्रवृत्ति होती है।<sup>१</sup> नामकर्म वस्तु का नामकरण है 'वस्तु' नाम को धारण करने की वजह से नाम धेय है। यह सभी धर्मकाल विमुक्त धर्म है जो केवल लोक व्यवहार के निमित्त मात्र होते हैं। इन सभी के अभाव में वस्तु का अविधान असंभव होता है।<sup>१</sup>

---

६६ — "ततो अवसेसा पज्जति पन पज्जर्पियत्ता पज्जति, पज्जापनतो पज्जत्तीति च दुविध होति।"

"पज्जापीयत्ता ति तेन—तेन पकारेण जायेतब्बता, इमिनारूपादि धम्मान समूह सन्तानादि अवत्था विसेसादि—भेदा सम्मुतिसच्चभूता उपादा पज्जत्तिसड गाता अत्थपज्जत्ति कुत्ता। सा नाम पज्जात्तया पज्जापीयति पज्जापनतोति पकारेहि अत्थपज्जत्तिया आपनतो, इमिना हि पज्जापेतीति पज्जत्तीति लद्धनामान अत्थान अभिधान सड गाता नाम—पज्जत्ति वुत्ता।" रेवत धम्म भदन्त, त्रिपाठी रा० श०—पूर्वोल्लिखित पृ० — ८४६

१०० — 'सूत्रेऽपि चोक्तम् — 'स्वार्थं सुत्यज्जनम्' इति। शास्त्री, द्वारिका दास — अभिधर्मकोश, पूर्वो० पृ० ८६१

१०१ — "अत्था यस्सानुसारेण विज्जायन्ति ततो पर। साय पज्जत्ति विज्जेत्था लोकसकेत निम्मिता।। खत धम्म भदन्त, त्रिपाठी रा० श० — पूर्वो० का० ६/४५

ये सभी नाम प्रज्ञप्ति के रूप में प्रत्युत्पन्न—अतीत अनागत एव उत्पाद स्थिति नित्य स्वभाव है। न कि भग स्वभाव। अतः समस्त अभिधान संकेता धारित होते हैं। थेरवादी दर्शन के अनुसार नाम प्रज्ञप्ति अर्थ प्रज्ञप्ति भेद से छ प्रकार की होती है। जैसे— विद्यमान, अविद्यमान, विद्यमान,—अविद्यमान, अविद्यमान,— विद्यमान, विद्यमान, विद्यमान, एवं अविद्यमान अविद्यमान।<sup>१</sup> इनमें विद्यमान प्रज्ञप्ति परमार्थरूप से विद्यमान वस्तु का प्रज्ञापन करती है क्योंकि नाम प्रज्ञप्ति की योजना परमार्थ धर्मों का अभिलक्षित करके होती है। इस प्रकार जो वस्तु स्वभावतः विद्यमान रहती है। उसका निर्वाचन अविद्यमान प्रज्ञप्ति के द्वारा होता है। जैसे— पर्वत, भूमि आदि। परमार्थ अविद्यमान एव विद्यमान वस्तुओं का प्रज्ञापन करने वाले प्रज्ञप्ति को विद्यमान अविद्यमान प्रज्ञप्ति कहते हैं। जैसे षडभिज्ञ पुद्गल। थेरवाद में छ अभिज्ञाये परमार्थ रूप से रहती है। परन्तु पुद्गल का स्वभाविक अस्तित्व नहीं होता है। इसी प्रकार कुछ वस्तुएँ जो परमार्थ विद्यमान भी होती हैं और विद्यमान भी होती हैं। जैसे 'गो शब्द' 'मेरी शब्द' 'स्त्री शब्द' आदि में गो, मेरी, स्त्री, अविद्यमान वस्तुएँ हैं। क्योंकि इनका स्वभाविक अस्तित्व नहीं होता है। लेकिन इनमें प्रयुक्त शब्द 'सलक्षण' है क्योंकि 'शब्द' धर्म होने के कारण परमार्थ वस्तु है। कुछ प्रज्ञप्तियाँ परमार्थ विद्यमान— अविद्यमान वस्तुओं का अविधान करती हैं। जैसे चक्षु विज्ञान।

---

१०२ — “सा विज्जमानपज्जति, अविज्जमानपज्जति, विज्जमानेन अविज्जमान पज्जति, अविज्जमानेन विज्जमान पज्जति, विज्जमानेन विज्जमानपज्जति, अविज्जमानेन अविज्जमान पज्जति चेति छब्बिधा होति।” पूर्वोक्त पृ० ८५४

चक्षु एव विज्ञान अलग रूप विद्यमान या स्वभाविक अस्तित्व वाले होते हैं।<sup>१०३</sup> इसके विरुद्ध ऐसी कुछ वस्तुएँ होती हैं जिनको किसी भी स्थिति में विद्यमान नहीं कहा जा सकता है। जैसे—ब्राह्मणपुत्र। पुत्र एव ब्राह्मण दोनों स्वभाविक रूप से अविद्यमान हैं।

स्थविर दर्शन में नाम प्रज्ञप्ति के साथ-साथ अर्थप्रज्ञप्ति भी परमार्थ सत् न होकर प्रज्ञप्ति होती है जो परमार्थ धर्मों द्वारा प्रदत्त विभिन्न आकारों की अपेक्षा से विभिन्न वस्तुओं के रूप में परिकल्पित होती है। वैसे भूत एव भौतिक तत्वों से समवेत 'अष्ट कलाप' ही स्वभाविक धर्म होता है। अर्थात् अष्टकलाप ही तात्त्विक रूप से सत् होता है। लेकिन इनके सघात से मिले आकारों में व्यवहार के लिए विभिन्न वस्तुओं की परिकल्पना वस्त्वाकार को प्रज्ञापित करने के उद्देश्य से की जाती है। यह वस्त्वाकार अर्थ प्रज्ञप्ति है जो परिकल्पित होने के कारण सज्ञामात्र, कल्पनामात्र एव व्यवहार मात्र होती है।'

---

१०३ — "तत्थ यदा पन परमत्थतो विज्जमान रूपवेदनादि एताय पज्जापेन्ति, तदाय विज्जगानपज्जत्ति ।

यदापन परमत्थो अज्जिमान भूमिपब्बतादि एताय पज्जपेन्ति, तदाय अविज्जमान  
पज्जतीति पवुच्चति अभिन्न । पन वोमिस्सकवसेन सेसा यथाक्कम छकामिज्जो, इत्थिसद्दो,  
वक्खुविज्जाण राजपुत्तो तिचवेदिब्बा ।—पूर्वोक्त पृ० ८५५-८५६

१०४ — परिकथिमतीत परिकप्पबुद्धिया परिकप्पेत्वा गहमाना एत्थपन एवमादिप्पभेदा आलम्बनभूता  
परिकप्पयमाना सब्बा पज्जत्ति पज्जापीयतीति अत्थेन पज्जत्तीति योजना ।

पूर्वोक्त — पृ० ८५३

यह अर्थ प्रज्ञप्ति प्रज्ञप्ति होने पर भी छायाकार रूप में चेतना और चित्त का विषय होती है।<sup>१०५</sup> इसलिये अर्थप्रज्ञप्ति मूलतः असत् न होकर परमार्थ धर्म की द्योतक होने के साथ-साथ अर्थक्रियाकारी होती है। परिणामस्वरूप यह प्रज्ञप्तिमात्र न होकर प्रज्ञप्तिस्त होती है। इस तरह थेरवादी दर्शन वस्तुओं की प्रज्ञप्ति सत् रूप में विकल्प या कल्पना से समन्वागत मानता है। साधारण व्यक्ति इन्हीं कल्पना प्रसूत सत् को मानकर व्यवहार करता है। नाम प्रज्ञप्ति की तरह अर्थ-प्रज्ञप्ति भी छ प्रकार की होती है। जैसे-सन्तान, समूह, सत्त्व, काल आकाश एव निमित्त।<sup>१०६</sup> महाभूत धर्मों की अपेक्षा से विपरिणाम को पाकर पृथ्वी आदि वस्तु के रूप में प्राप्त होना 'सन्तान प्रज्ञप्ति' है। 'समूह प्रज्ञप्ति' सम्भकर समूह के अभिनिवेश से पाया आकार के रूप में प्रज्ञप्त होती है। जैसे - लकड़ी आदि उपकरण समूह के आकार को लेकर गृह, रथ आदि। इसी तरह रूप, वेदना, सज्ञा संस्कार, एव विज्ञान इन पंचस्कन्धों के सघात को मिलाकर प्रज्ञप्त 'सत्त्व प्रज्ञप्ति' कहलाती है।

---

१०५ - "परमत्थतो अविज्जमानापि अत्थछायाकारेण चित्तप्पुदान आरमण भूता त त उपादाय उपनिधाय कारण कत्वा तथा परिकप्पियमाना सड गयति समज्जायति वोहरीयति पज्जापीयतीति

पज्जत्तीति पवुच्चरियपज्जत्ति पज्जापियत्ता पज्जत्ति नाम।" पूर्वोक्त, पृ० ८५०-८५१,

१०६ - "त त भूत विपरिणामाकार मुपादाय तथा तथा पज्जत्ता भूमिष्वतादिका

सम्भारसन्निवसाकारमुपादाय गेहरथसक-टारिकाखन्धपज्जचकुमापादायपुरिस पुग्गलादिका,

चन्दा वट्टमादिक मुपादाय-दिसाकालारिका असम्फुट्टाकार-मुपादाय कूपगुहादिका, त त भूत

निमित्त भावना विसेसज्ज उपादाय कसिणानिमित्तदिका चेत एवामादिप्यभेदा। पूर्वोक्त -

८५०- पृ० ५८३

जैसे— आत्मा। चन्द्रमा एव सूर्य की गतियों को निमित्त बनाकर अभिहित होने वाली प्रज्ञप्ति 'काल-प्रज्ञप्ति' है। जैसे—पूर्व, पश्चिम उत्तर एव दक्षिण आदि। महाभूतों के असंपृष्ट आकार की अपेक्षा से विपरिणाम को मिलने वाली कूप, गुहा आदि आकृति प्रज्ञप्तियाँ हैं। इसी प्रकार महाभूतों की प्रधानता के आधार पर प्राप्त होने वाली 'निमित्त प्रज्ञप्ति' है। रूपकलाप में पृथ्वी धातु की अधिकता से पृथ्वी कासिण प्रज्ञप्ति अभिहित होती है। वैसे थेरवाद के अनुसार अर्थ प्रज्ञप्ति या प्रज्ञप्ति वस्तु 'अष्ट कलाप-संघात' का विभिन्न रूप है। ये सभी रूप कल्पित होते हैं। इनकी वस्तुसत्ता नहीं होती है। ये सभी रूप विभिन्न निमित्तों के आधार पर प्रज्ञप्त होते हैं। एक निमित्त या विशेषरूप को प्रज्ञापित करने के लिए कई प्रकार की वस्तुओं को कल्पित किया जाता है। आकार, रूप, वर्ण एव संस्थान आदि ही किसी वस्तु के निमित्त होते हैं। हर वस्तु का निमित्त उसका अपना विशेष रूप ही होता है। जो अन्य वस्तुओं में नहीं पाया जाता है। वैभाषिक दार्शनिक इसी विशेष रूप को नाम-निमित्त कहते हैं।

स्थविर दर्शन अर्थप्रज्ञप्ति एव नामप्रज्ञप्ति के मध्य सकेतिक सम्बन्ध मानता है। यह सकेत पुरुष द्वारा बनाये गये हैं न कि ईश्वर के द्वारा। पूर्वपुरुषों ने नाम प्रज्ञप्ति के माध्यम से अर्थ प्रज्ञप्ति का अवबोध होने के लिए सकेत किया। सकेतों के अनुसार लोक व्यवहार प्रवर्तमान होता है। इसके अलावा यह भी कहा जा सकता है कि सृष्टि के आदि काल में विद्यमान विभिन्न अर्थ प्रज्ञप्तियों को व्यक्त करने के लिए विभिन्न नाम प्रज्ञप्तियों का प्रचलन पूर्व पुरुषों द्वारा किया गया। लेकिन नाम प्रज्ञप्ति के माध्यम से अर्थ प्रज्ञप्ति का अथवा अर्थ प्रज्ञप्ति द्वारा नाम प्रज्ञप्ति का अवबोध सकेत आधारित होने पर भी तब तक शब्द द्वारा अर्थ का ज्ञान नहीं होता है जब तक शब्द एव अर्थ दोनों चित्त प्रक्रिया में आपतित नहीं होते हैं। थेरवादी दर्शन में इसको 'चित्त वीथि' के बारे में कोई उद्धरण प्राप्त नहीं होता है बल्कि परवर्ती 'अट्टकथाओं' में इस सदर्भ में विस्तृत रूप से मनोविश्लेषित किया गया है। थेरवादी परम्परा में 'चित्तवीथि' का वर्णन किसी न किसी वैचारिक आन्दोलन का असर दिखाई पड़ता है। इसके अतिरिक्त यह भी कह सकते हैं कि 'चित्त-वीथि' का समावेश उसे अन्य बौद्ध दर्शन संप्रदाय से अलग करता है क्योंकि वीथि विचार थेरवादी दर्शन की अपनी विशेषता है।

पालि-अभिधर्मदर्शन में 'चित्तवीथि' का प्रयोग बाह्य एव आंतर विषयों के अवबोध के लिए किया गया है। साधक या योगी को अनात्म, दुःख एव अनित्य का बोध 'वीथि' पूर्वक ही होता है। साधारण तथा 'वीथि' मार्ग या पक्ति का पर्याय है। लेकिन परिभाषित अर्थ में 'चित्तवीथि' को चित्त

परम्परा या चित्तसतति के अर्थ में प्रयोग किया जाता है। थेरवाद के अनुसार मनुष्य या जीव की सतान में विद्यमान चित्तसतति मार्गसतति की तरह होती है। व्यक्ति की सतान में नियमित चित्तों का उत्पन्न होते रहना चित्तवृत्ति या वीथि है।<sup>१०</sup> यह वीथि दो तरह की होती है जैसे '१' चित्त वीथि '२' रूप वीथि। चक्षु, श्रोत, जिह्वा, घ्राण एवं कायद्वार में विषय या आलम्बन के प्रवृत्त होने या गोचर भाव को प्राप्त करने पर वीथि चित्त का उत्पाद होता है। सामान्य रूप से यह माना जाता है कि जीवों की सतानों में भवङ्ग चित्त सदैव प्रवाहित होता रहता है। लेकिन भवङ्ग चित्त सन्तति के प्रवर्तनमात्र से मनुष्य को किसी वस्तु के बारे में ज्ञान नहीं होता है। किसी वस्तु के ज्ञान के लिए भवङ्ग चित्त में विषय को आपतित होने के साथ-साथ वीथियों का उत्पन्न होना भी जरूरी है। भवङ्ग चित्त सन्तति का उत्पाद 'वीथिपात' एवं 'वीथिचित्त' का निरोध भवङ्ग पात कहा जाता है। स्थाविरवाद के अनुसार प्रत्येक चित्तक्षण में उत्पाद, स्थिति एवं भङ्ग तीन क्षुडक्षण होते हैं। एक चित्त में १७ चित्त क्षण होते हैं। १७ चित्तक्षणों का एक 'रूपक्षण' होता है। रूपक्षण में उत्पाद, स्थिति एवं भङ्ग तीन क्षुडक्षण होते हैं। लेकिन रूपक्षण का उत्पाद, एवं भङ्ग जहां चित्त क्षण के उत्पाद एवं भङ्ग के साथ होता है।

वही रूपधर्म' का 'स्थिति' क्षणचित्त के ४६ क्षुडो क्षणों के बराबर होता है। इस तरह एक रूप धर्म में १७ चित्त क्षण जैसे — अतीत भवङ ग, भवङ ग चलन, भवङ गनेपच्छेद, पचद्वारावर्जन, चक्षुरादिविज्ञान, सम्पत्तिच्छन, सन्तीरण, वोट्ठपन, सातजवन तथा २ तदालम्बन होते हैं। यह १७ चित्तक्षण उत्पाद स्थिति भग भेद से ५१ क्षुडक्षण कहलाते हैं।' चित्त एव रूपधर्म के मध्य विभिन्न क्षणों की आयु का अन्तर्विरोध चित्त के स्वभाव और रूप के स्वभाव के कारण है। थेरवादी दार्शनिक यह मानते हैं कि चित्त 'रूप' की अपेक्षा अत्यधिक कम दिनों के लिए होता है। चित्त अपने विषय को ग्रहण करने के बाद जल्द ही निरुद्ध हो जाता है। परन्तु रूप धर्म महाभूत की प्रधानता के कारण दीर्घकालिक होता है।

---

१०८ — एतावता चुद्दल वीथि चित्तुप्पादा द्वे भङ ग चलनानि, पुब्बेवाटीतक भेक चित्तम्खण ति कत्वा सत्तरस चित्तम्खणानि परिपून्ति, ततो पर निरुज्झति। आरमणेत्त अतिमहत नाम गोचर। — पूर्वोक्त, का० ४/१३



भारतीय दर्शन के अनुसार श्रोत, चक्षु, ध्राण, जिह्वा, काय तथा मन इन्द्रियो के द्वारा शब्द, रूप, गन्ध, स्पर्श, धर्म का ज्ञान होता है। लेकिन थेरवाद में इन्द्रियो द्वारा वस्तु का ज्ञान सीधे न होकर वीथियो के द्वारा होता है। इसके अनुसार किसी विषय के ज्ञान के लिए चित्त सन्तति या वीथि चित्त का प्रवर्तन जरूरी है। हर चित्त में पचद्वारा वर्जन, इन्द्रिय विज्ञान, सम्परिच्छन्न, सन्तीरण, वोट्ठपन, जवन, एवं तदालम्बन चित्तक्षण होते हैं। भवङ्ग चित्त मनुष्य की सतान में सदैव रहता है। जब विषय का इन्द्रिय के साथ संस्पर्श होता है। तब भवङ्ग चित्त अपनी विषय रहित अवस्था को छोड़कर कम्पित हो जाता है। जिसको भवङ्ग चलन कहते हैं। नये विषय के आपतित होने के कारण भवङ्ग चित्त का पूर्वप्रवाह व्यवच्छिन्न हो जाता है। जिसको भवङ्गविच्छेद कहते हैं। इसके बाद पचद्वारा वर्जन वीथि का उत्पाद होता है। इस अवस्था में चित्त विषय की ओर अभिमुख होता है तथा पचेन्द्रिया विषय को ग्रहण करने के लिए तत्पर रहती है। इसके बाद पचज्ञानेन्द्रिया अपने-अपने विषय का स्पर्श करती हैं। इस अवस्था में चित्त इन्द्रियो द्वारा आपतित विषयो का सक्रिय रूप से नीर-क्षीर विवेक करता है। तथा बाहरी वस्तु के बारे में 'यह कुछ है'—

इस प्रकार सम्परिच्छन्न करता है। सम्पादरिच्छन्न के पश्चात् विषय के आकार-प्रकार, वर्ण संस्थान के रूप निश्चय सन्तीरण चित्त की अवस्था में होता है। चित्त में आपतित विषय का यह रूप है-----इस रूप में निश्चय वोट्ठपन चित्त के द्वारा होता है। वोट्ठपन चित्त द्वारा अनुभव के विषय को जानने के बाद विषय को फिर से ग्रहण किया जाय या परित्याग कर दिया जाय, इस स्थिति का निर्णय जवन चित्त द्वारा होता है। जवनचित्त वस्तु के इष्टकारक होने पर उसको ग्रहण करता है। और वस्तु के अनिष्टकारी होने पर उसे छोड़ देता है। वैसे ज्ञान विषय के प्रति चित्त की परिमुजनात्मक क्रिया जवन है। जवन चित्त के बाद तदालम्बन चित्त अनुभूत विषय को भवङ्गचित्त में अकित या निबन्धित करता है। तदालम्बन चित्त द्वारा विषय के आकार-प्रकार, स्वाद-अस्वाद, गुण दोष आदि को भवङ्गचित्त में अकित कर दिये जाने के बाद भवङ्गपात हो जाता है। इस तरह तद्विषयक वीथि का अवरोध हो जाता है। इस अवरोध तक 'विषय' का ज्ञान मात्र होता है। इस विषयज्ञान में केवल इन्द्रियो का योगदान न होकर चित्त एवं इन्द्रिय का सम्मान योग होता है।

इन्द्रियो एव चित्त का संयोग होने पर ही इन्द्रियो के आधार पर जानता है।<sup>1</sup> भारतीय ज्ञान मीमांसा को इस अवस्था को निर्विकल्प प्रत्यक्ष कहा जाता है।

धेरवादी दर्शन के एक वीथि में छ बटक जैसे—विषय,द्वार,विज्ञान, आलम्बन, वीथि एव विषयप्रवृत्ति होती है। इनमें प्रत्येक छ प्रकार का होता है।" यथाश्रोताद्वार में शब्दालम्बन अतिमहद या महद परीत्त आदि विषय प्रवृत्ति के रूप में आपतित होता है और श्रोतविज्ञान श्रोत वस्तु का आश्रय करके एव पंचद्वारावर्जन चित्त हृदय वस्तु का आश्रय करके प्रवृत्त होता है। इस प्रकार की वीथि को श्रोतद्वार वीथि कहा जाता है क्योंकि यह श्रोत द्वार में प्राङ्भूत शब्दालम्बन की अपेक्षा से प्रवर्तित होती है। इसी तरह चित्त विशेष की अपेक्षा उत्पन्न होने के कारण इसको श्रोतविज्ञान वीथि कहते हैं। श्रोत,द्वार वीथि में श्रोत वस्तु, हृदय वस्तु, श्रोतद्वार,शब्दालम्बन, श्रोतविज्ञान एव अतिमहद आदि चतुर्थ विषय प्रवृत्ति के रूप में छ षटक होते हैं। यह क्रम चित्त के नियम के अनुसार होता है। अतः किसी एक वीथि के सम्बन्ध में सम्यक् ज्ञान होता है। वीथि के दो प्रकार होते हैं।

---

१०६ — आरम्भणस्स पसाद घट्टनमेव किच्च, आवज्जनस्य विषयबुज्जनमेव, चक्खुविज्जावस्य दस्सन मत्तमेव, सम्परिच्छिनादीनचपरिगणहनादिमत्तमेव, जवनस्सेवपन आरम्भणरसानुभवन, तदारम्भणस्य च तेन अनुभूतरस्सेव अनुभव ति एव किञ्चवसेन धम्मान अज्जमज्ज असिङ्गि ग कण्ठा दीपिता होति । — अट्ठसालिनी, पूर्वो०, पृ० २१६—२२०

११० — "छ वत्थूनि, छ द्वातानि, छ आरमणानि, छ विज्जणानि, छ वीथियो छधा विसयप्पवति चेति वीथिसङ्ग हे छ छक्कानि वेदितब्बानि । देवत धम्म, भदन्त—त्रिपाठी, रा० श०— पूर्वो० पृ०

१' पचद्वार वीथि

२' मनाद्वार वीथि

पचद्वार वीथि मे वाह्य विषयो रूप, शब्द, रस, गंध एव स्पष्टव्य को आलम्बन बनाकर प्रवृत्त होती है। जबकि मनोहार वीथि मे धर्म या प्रत्यात्मक विषय को ग्रहण करने के बाद प्रवृत्त होती है। पचज्ञान या पचद्वार वीथि चक्षु, श्रोत, जिह्वा, घृणा एव काय भेद से ५ प्रकार की होती है। पचद्वार वीथि मे महदालम्बन, अतिमहदालम्बन, मरीत्तालम्बन, अपरीत्तालम्बन भेद से चतुर्था विषय प्रवृत्ति होती है। इसके विरुद्ध मनोद्वार वीथि मे विषय प्रवृत्ति विभूत एव अविभूत रूप होती है।<sup>१११</sup> यह विषय प्रवृत्ति चित्तरसति अर्थात् वीथिचित्त की उत्पत्ति से भवगपात तक की स्थिति को लेकर होती है।

थेरवाद के अनुसार 'अतिमहदालम्बन' अतीत वग से लेकर तदालम्बन तक रहता है। महादालम्बन जवन तक प्रवृत्त रहता है। परीत्तालम्बन वोट्ठपन तक ही स्थित रहता है और अतिपरीत्ता भवगचलन तक प्रवर्तित रहता है।<sup>११२</sup>

---

१११ - "छवीथियोपन चम्बुहार वीथि, सोतहारवीथि, धान द्वार वीथि, जिहवाद्वार वीथि, काय द्वारवीथि, मनोहार वीथि, चेति द्वार वरोन वा चम्बुविज्जणवीथि, सोताविज्जणवीथि, धान विज्जणवीथि जिहवाविज्जणवीथि, कायानिज्जणवीथि, मनोविज्जणवीथि चेति विज्जनवरोन वा द्वारप्पवत्ता चित्तप्पवत्तियो योजेतब्बा।" पूर्वोक्त, पृ० २८७

११२ - "अति महत्तादिभावो येत्थ आलोका दिपच्चयवरोन वा वत्थु अति महन्ता दिक्सेन वा वेदितब्बो।---आलोकादिपच्चयान पन अधिट्ठानवत्थून च दुब्बल-दुब्बलटर-दुब्बल तमानुक्मेन महन्तादिभावोवत्त्बो ति यानि पन पञ्चालम्बान लम्बनानि एक चित्तम्बण अतिम्कम्म आपात आगच्छन्ति, तानि अतिमहन्तात्मणानिनाम। यानि दृत्तिचित्तम्बणानि अतिम्कम्म, तानिमहन्तरम्मणानि। यानिपनदसेवादस-द्वादस-तेरस-चुद्दस-पन्नरस-चित्तम्बणानि अतिम्कम्म आपात आगच्छन्ति तानि अतिपरित्तरम्मणानीति। - पूर्वोक्त, पृ० २८६

वैसे अतिपरीत्तालम्बन वीथि चित्त ही नहीं होता है। क्योंकि वीथि चित्त क लिए विषय को पचद्वारो मे प्रवृत्त होना अनिवार्य है। इसी तरह विषय वृत्ति के आधार पर मनोद्वार वीथि दो प्रकार की होती है। '१' काम जवन वार '२' अर्पणा जवन वार । काम जवन के दो भेद होते हैं। 'क' शुद्धमनोद्वार वीथि '२' तदनुवर्तक मनोद्वार वीथि। शुद्ध मनोद्वार वीथि केवल मनोद्वार मे उत्पन्न विषय को आलम्बन बनाकर प्रवृत्त होता है। जब कि तदनुवर्तक मनोद्वार वीथि पचद्वार वीथि के विषय को ग्रहीत करके प्रवृत्त होती है। तदनुवर्तक मनोद्वार वीथि विषय की शक्ति पर आश्रित होती है। यह पचद्वार वीथि का अनुगमन करने के कारण ५ प्रकार की होती है। श्रोत, ध्राण, चक्षु, जिह्वा एव काय। मनोद्वार वीथि मे 'विभूत आलम्बन' भवगचलन से तदालम्बन तक स्थित रहता है। जबकि भावभूत आलम्बन जवन के पश्चात भवगपात को प्राप्त हो जाता है।

थेरवाद के अनुसार विषय प्रवृत्ति का विभूत या अविभूत होना चित्त शक्ति पर निर्भर होता है। पचद्वारवीथि मे विषय या आलम्बन की प्रधानता होती है। और मनोद्वार वीथि मे चित्त शक्ति की प्रधानता होती है।" बौद्ध दर्शन के आलम्बन या विषय की उत्पत्ति, स्थिति एव भवगस्वरूप को लेकर मतभेद है। स्थाविवर दर्शन चित्त क्षण एव स्पक्षण को उत्पाद स्थिति भग रूप स्वीकार करता है। इससे अलग सर्वास्तिवादी दर्शन एक क्षण की व्याख्या जाति, स्थिति, जरा, मरण के सदर्थ मे करता है।

---

११३ — मनोद्वारे पन यदि विभूत भारमण आपातभागच्छति, ततो पर भवङ्ग चलन

मनोद्वारायञ्जवनावसाने तदा रमणपाकानि पवत्तनित, ततो पर भवगपातो। अविभूते पनाश्मणे जवना कसाने भवगपातो वा होति, नत्थि तदात्मणुत्पादो ति। पूर्वोक्त, पृ० ३३२

इनके अनुसार 'स्थिति' का 'अन्यथात्व' होता है। सौत्रान्तिक दर्शन के अनुसार एक क्षण में केवल उत्पाद एव व्यय होता है। यह स्थिति क्षण का खडन करता है। थेरवादी एव सर्वास्तिवादी दर्शन 'स्थिति क्षण' को मानने के कारण ही वस्तु प्रत्यक्ष को मानता है। लेकिन 'स्थिति क्षण' में रहने वाली वस्तु का प्रत्यक्ष एक कठिन प्रक्रिया है। वस्तु एव चित्त एक क्षण में एक साथ रहते हैं। थेरवाद के अनुसार वस्तु एव चित्त का अवबोध चित्तवीथि के द्वारा होता है।

शब्द के माध्यम से अवबोध में घोष या वाक में शब्दालम्बन के रूप में श्रोतप्रसाद में उत्पन्न होता है। यह शब्दालम्बन 'शब्दकलापनवक' केवल न होकर अनेक शब्द कलापो का सघात होता है। श्रोतद्वार वीथि में 'शब्दनवककलापसघात' विषय के रूप में उत्पन्न होता है। श्रोतविज्ञानवीथि में 'शब्दन वक कलापसघात' रूपी 'समूह प्रज्ञप्ति' आलम्बन को प्राप्त होता है। यह समूह प्रज्ञप्ति शब्दालम्बन की परमार्थ राशि होती है। शब्दालम्बन को आधार के रूप में मानकर समूह प्रज्ञप्ति होती है। श्रोत विज्ञान वीथि की प्रवृत्ति शब्दालम्बन, आकाश श्रोतप्रसाद एव मनसिकार को होने पर है।<sup>११४</sup>

थेरवाद के अनुसार 'आकाश' परमार्थसत् न होकर प्रज्ञप्तिसत् है जो शब्द को श्रोतद्वार एव प्रसाद में प्रवेश के लिए मार्ग प्रशस्त करता है। श्रोतद्वार में शब्द की प्रवृत्ति होने पर भवगचित्त का दो बार चलन या गतिरोध होता है। यह गतिरोध गत्यात्मक होती है। यह भवग चलन भवगचित्त में नवीन विषय के आपतित होने पर उसको ग्रहण करने के लिए भवगसन्तति में वीथि सन्तति के उत्पाद के अनुकूल विकार प्राप्त होता है।

---

११४ - "सेप्तस्य असम्मिन्नता, आकाससन्निस्सयप्पटिलाभो, सद्दानआपातागमन मनरिकारो

तिसोतविज्जणस्य । - अट्ठसालिनी, पृ० २२७-२२८

भवग चलन अपने पहले क्षण के बारे में विचार करता है एवं दूसरे क्षण में विषय को द्वार में प्रवृत्त कराता है। भवग चलन का द्वितीय क्षण आवर्जन चित्त है। आवर्जनचित्त भवगचित्त का उच्छेदन भी करता है। शब्द श्रोत में तथा श्रोत स्वयं श्रोतपिण्ड में होता है। जब कि भवग चित्त हृदय में होता है। पश्चं यह है कि भवगचित्त एवं दूरस्थ श्रोत में सम्बन्ध केरा प्रकार का होता है। थेरवाद दार्शनिकों का कहना है कि श्रोत में शब्द के प्रतिघात से तत्काल ही शब्द की उत्पत्ति से भवग अवगमन करने लगता है। या शब्द का श्रोत में प्रतिघात होने पर श्रोत में स्थित अच महाभूतों की सतरियों से प्रतिघात होना है। परिणामस्वरूप प्रतिघात की यह परम्परा हृदयस्थ महाभूतों तक पहुँच उनसे प्रतिघात करते हैं। जिससे भवगचित्त चलायमान हो जाता है। इस तरह भवग चित्त के गतिमान होने पर भवगश्रोत को विच्छिन्न करके और शब्द को विषय बनाकर 'पचद्वारावर्जनचित्त' उत्पन्न होकर निरुद्ध होता है।<sup>14</sup> इसके बाद श्रोत विज्ञान 'शब्द' को विषय बनाता है। श्रोत विज्ञान के पश्चात् सम्परिच्छन्नचित्त द्वारा शब्द का सम्यक ग्रहण होता है और सन्तीरणचित्त द्वारा शब्द का सम्यक विचार—विमर्श होता है। इसी तरह वोदठपन्नचित्त 'शब्द' को विषय बनाकर उत्पन्न होकर निरुद्ध होता है। इसके बाद 'शब्द' सात बार जवन चित्त में प्रवृत्त होता है।

---

११५ — चलन चेत्य यथागहित कम्मादि — आरम्भण मुञ्चित्वा इदानिअत्तानिआपात आगच्छन्त

अभिनिवारम्मण गहेतु उत्साह जातस्य विय भवड ग सतानस्य विकारप्पत्ति दट्ठब्ब। रेवत धम्म

भदन्त, त्रिपाठी रा० श० — पूर्वो० पृ० ३०५

जवनाचित्त द्वारा 'शब्द' का आलोडन करने के बाद तदालम्बन चित्त उसी शब्द को ग्रहण कर लेता है। इस तरह चित्त वीथि का एक बार प्रवर्तन होता है। इसी प्रकार प्रवर्तन के आधार पर घोष या वाक का आभासमात्र होता है। इस वीथि चित्त के माध्यम से 'मैंने अमुक वस्तु सुनी या अमुक विद्य है।' यह विशेष ज्ञान नहीं होता है। केवल 'शब्द' का ज्ञान होता है। थेरवाद के अनुसार पचद्वारावर्जन चित्त से लेकर तदालम्बनपर्यन्त तक चित्त गोचर भाव को प्राप्त प्रत्युत्पन्न 'शब्द' को विषय बनाते हैं। इनमें श्रोत विज्ञान श्रोतवस्तु का आश्रय करता है। जबकि शेषवीथि चित्त अपने पहले चित्तों के साथ उत्पन्न आंतरिक वस्तु को विषय रूप में वरण करते हैं। वीथि चित्त के विभिन्न सारणियों को निम्न रूप में व्यक्त किया जा सकता है। —

वीथि श्रोत द्वार'

'टी'	न	द	प	श्रो	स	ण	वो
०००	०००	०००	०००	०००	०००	०००	०००
ज	ज	ज	ज	ज	ज	ज	ज
०००	०००	०००	००००	००००	०००	०००	०००
	त्र	त	भ				
	०००	०००	०००				

ती न द = भवग चित्त, पत्त = वीथि चित्त

० ० ० = उत्पाद — स्थिति — भग

ती = अतीत भवग, न = भवग चलन, द = भवगोपच्छेद

प = पचद्वारावर्जन, श्रो = श्रोत विज्ञान, स = सम्पत्तिच्छन्न,

ण = सन्तीरण, वो = वोदूठपन, ज = जवन

त = तदालम्बन तथा भ = भवग ।" स्थविरवाद के अनुसार वीथिचित्त का १७ चित्तक्षणों में बदलकर निरुद्ध होना अतिमहदालम्बन होता है। जिसे पचद्वारवीथि चित्त कहते हैं।" वीथि चित्त के अनन्तर चित्त की प्रधानता से तदनुवर्तक मनोहारवीथि की प्रवृत्ति होती है। विषय के

विशेष ज्ञान के लिए श्रोताद्वार वीथि के विषय को आत्मन्वन बनाकर तदनुवर्तक मनोद्वारवीथि का अनुवर्तन करने वाली अतीत ग्रहण मनोद्वार वीथि का उत्पाद होता है। इसके लगातार प्रवृत्त होने पर शब्द का स्वरूप अवबोध होता है। अतीत ग्रहण मनोद्वारवीथि भवगचलन, पचद्वारा वर्जन आदि क्रम में प्रवर्तित होती है। यदि घोष या वाक् ह्रस्व या असयुक्त नहीं होता है। तब अतीत ग्रहण मनोद्वार वीथि के उपरान्त समूह ग्रहण वीथि शब्द या वाक् के समूह को विषय बनाकर फिर १७ चित्तक्षणों में चलायमान होती है। इस तरह शब्द का स्वरूप अवबोध हो जाने पर तृतीय मनोद्वारवीथि की अभिप्रवृत्ति होती है। यह वीथि नाम प्रज्ञप्ति को विषय बनाती है। थेरवाद के अनुसार नाम प्रज्ञप्ति मनोद्वार वीथि का गोचर विषय होती है।" यहाँ पर ज्ञात है कि बौद्ध न्याय भी कल्पना के सदर्भ में नाम जात्यादि को मानता है। जो नाम प्रज्ञप्ति की तरह सामान्य लक्षण होता है। यह सामान्य शब्द एव कल्पना का साक्षात् विषय है।

---

११६ — गोविन्द, लामा अनागरिक-----पूर्वोक्त पृ० १३६

११७ — वीथि चित्तानि सत्तेव चित्तुप्पादा चतुददस। चतुपञ्जास वित्थारा पञ्चद्वारे यथारह॥ देवत धम्म भदन्त एव त्रिपाठी, रा० श०—पूर्वोल्लिखित ४/१८

११८ — वचीघोसा नुसारेण सोतविज्जाणवीथिया। पवत्तानन्तरूपपन्न मनोद्वारस्य गोचरा॥ पूर्वोक्त, कारिका ८/४४



नामग्रहण वीथि के अनन्तर 'यह नाम प्रज्ञप्ति अमुक अर्थ प्रज्ञप्ति का द्योतक है। इस पूर्व सकेत के लिए सकेत ग्रहण वीथि, सम्बन्ध वीथि, एव विनिश्चय ग्रहणवीथि का आयोजन होता है।" इसके पश्चात् अर्थ प्रज्ञप्ति को विषय बनाकर अर्थ ग्रहण वीथि का उत्पाद होता है। इसको चतुर्थ मनोद्वारवीथि कहते हैं।"

थेरवादी दार्शनिकों के मतानुसार समस्त नाप्रज्ञप्तियां लोक सकेतार्थ होती हैं। नाम-प्रज्ञप्ति के माध्यम से ही अर्थ — प्रज्ञप्ति का ज्ञान होता है।" किसी मनुष्य द्वारा 'गो' शब्द का उच्चारण करने पर उच्चारित शब्द को लेकर अतीत ग्रहण मनोद्वार वीथि की प्रवृत्ति होती है। इसी वीथि के निरुद्ध हो जाने पर अतीत शब्द को लेकर अतीत ग्रहण मनोद्वार वीथि का लगातार बार-बार प्रवर्तन होता है। इसके बार 'गो' इस 'नाम प्रज्ञप्ति' को विषय बनाकर नाम ग्रहण वीथि चित्त की प्रवृत्ति होती है जिसके परिणामस्वरूप 'गो' शब्द का सम्यक ज्ञान होता है।

---

११६ — सोतालम्बनमापन्नो सकेतेन व्यवस्थितो अत्थस्स त्रापको सद्दो नासन्ते कारणद्वये ।—

पूर्वोक्त पृ० ४२८

१२० — सद्द पठमचित्तेन तीत दुरियचेतसा नाम ततियाचित्तेन, अत्थ चतुत्थचेतसा ।

पूर्वोक्त, पृ० ८५८

१२१ — अत्था यस्सानुसारेण विज्जायन्ति ततो पर । साय पज्जत्ति विज्जेयया लोक सकेतनिम्मिता ।।

पूर्वोक्त, कारिका ८/४५

‘गो’ शब्द के अर्थ को विषय बनाने वाली अर्थ ग्रहण वीथि के प्रवृत्त होने पर ‘गो’ शब्द से ‘गो’ अर्थ का ज्ञान होता है। इसी तरह ‘घट’ वाक या शब्द को विषय बनाने वाली श्रोतद्वारवीथि अपने १७ चित्त क्षणों में प्रवृत्त होती है। इसके एक बार प्रवृत्त हो जाने पर अतीत ग्रहण नामक मनोद्वार वीथि का उत्पाद होता है। इनके कई बार प्रवृत्त होने पर ‘घ’ इस घोष का बोध होता है। इसी प्रकार ‘ट’ का बोध होता है। इसके बाद ‘घ’ ‘ट’ इस सयुक्ताक्षर को आलम्बन बनाकर समूह ग्रहण मनोद्वार वीथि उन्हीं १७ चित्तक्षणों में प्रवृत्त होती है। इसके पश्चात् ‘घट’ इस नामप्रज्ञप्ति को आलम्बन करने वाली नाम ग्रहण वीथि उत्पन्न होती है। अतः ‘घट’ शब्द के अर्थ या वस्तु को ग्रहण करने वाली अर्थ ग्रहण वीथि प्रवृत्त होती है। जिसके कारण ‘घट’ नाम-प्रज्ञप्ति से ‘घट’ अर्थप्रज्ञप्ति का ज्ञान होता है।

### योगाचार सिद्धान्तः लक्षणा-वृत्ति समीक्षावाद

योगाचार दर्शन में शब्दार्थ विषय के विवेचन में विज्ञानवाद एवं वस्तुवाद के मध्य मतभेद है। वैभाषिक दर्शन नाम या शब्द को सवस्तुक या अर्थ सहज मानता है। जब योगाचार दर्शन में नाम लक्षण के द्वारा मिथ्या प्रपञ्च अवभासित होता है। इनके अनुसार वस्तुएँ द्रव्य-स्वभाव न होकर परिकल्पित स्वभाव होती हैं। धर्म एवं आत्मा वास्तविक न होकर प्रतीतिमात्र या विज्ञप्तिमात्र होते हैं। विज्ञप्तिमात्रता में ही सभी वस्तुएँ जैसे आत्मा एवं धर्म आरोपित होती हैं। जो सत् न होकर असत् होती हैं। उपाचार के लिए वस्तु का द्रव्यसत् होना जरूरी नहीं है। क्योंकि जो असत् होता है। उसी का उपचार होता है। इस तरह योगाचार दर्शन जहाँ एक ओर लक्षणा-गौणी वृत्ति या उपचार सिद्धान्त का खडन करता है। वहीं दूसरी तरफ वस्तुवादियों द्वारा मान्य शब्द के विषय के रूप में मुख्य पदार्थ का निराकरण करता है। बौद्ध दर्शन में योगाचार दर्शन आगम एवं युक्ति भेद से द्विप्रस्थानिक है।” यथा-आचार्य असंग विरचित पञ्चग्रन्थों जैसे-योगाचार भूमि, योगाचार-भूमि पर्याय संग्रह, योगाचार भूमि निर्णय संग्रह, योगाचार भूमि वस्तु संग्रह, एवं योगाचार भूमि विवरण संग्रह का अनुगमन करने आगमानुयायी विज्ञानवादी एवं आचार्य धर्मकीर्ति विरचित न्याय ग्रन्थों जैसे-प्रमाणवार्तिक कारिका, प्रमाण विनिश्चय, न्याय बिन्दु प्रकरण, हेतु बिन्दु नाम प्रकरण, सम्बन्ध परीक्षावृत्ति, वाद न्यायनाम प्रकरण एवं सतानान्तर सिद्धि नाम प्रकरण का अनुगमन करने वाले युक्तानुयायी

विज्ञान-वादी। युक्तानुयायी एव आगमनुयायी के मध्य भेद 'आलय विज्ञान' के स्वरूप को लेकर है। आगमानुयायी योगाचार दर्शन विज्ञप्तिमात्रता को वस्तुसत स्वीकार करता है तथा जागतिक वस्तुओं को विज्ञान परिणाम केवल मानता है। वस्तुबन्धु विज्ञान परिणाम में बाहरी वस्तुओं को उपचरित स्वीकार करता है। वैसे विज्ञान परिणामवाद को मानने के पीछे प्रमुख कारण तत्कालीन विचार-विमर्श में प्रयुक्त शब्दावली का आदान प्रदान अथवा सौत्रान्तिक प्रभाव हो सकता है। क्योंकि आचार्य भर्तृहरि भी जगत को शब्द ब्रह्म का विवर्त या परिणाम मानते हैं।<sup>१४</sup>

---

१२२ - सोपा, जी० एल० और जाफरी हायकिस ---- पूर्वो० पृ० ११०-१११

१२३ - अनादि निधन ब्रह्म शब्द तत्त्व यदक्षरम्। विवर्ततेऽर्थभावेन प्रक्रिया जागतो यत् ।

शुक्ल, राम गोविन्द 'स०'-वाक्यपदीयम्, चौखम्भा संस्कृत संस्थान, वाराणसी १९७५, पृ० २

भर्तृहरि की भांति वेदांत दर्शन भी वस्तुओं को ब्रह्म में आधारित मानता है। संभवतः अद्वैतवाद एवं अद्वैतवाद का भेद अध्यास एवं परिणाम के कारण है। लेकिन विज्ञान परिणामवाद सांख्य सम्मत प्रकृति परिणामवाद से अलग है। सांख्य दर्शन सभी जागतिक वस्तुओं को प्रकृति में पहले से अव्यक्त रूप में विद्यमान मानता है। जबकि योगाचार दर्शन विज्ञानपरिणाम में वस्तुओं को उपचरित मानता है। इसके अनुसार वस्तुएँ सत एवं सस्वभाव न होकर असत एवं निस्वभाव होती हैं। केवल चित्त एवं चैतन्य का स्वभाविक अस्तित्व है।<sup>१२४</sup> यहाँ तक कि रूप, चित्त विप्रयुक्त एवं असंस्कृत धर्म भी प्रज्ञप्ति मात्र होते हैं। विज्ञान ही अनादि वासना के कारण अर्थाकार प्रतीति मात्र होती है।<sup>१२५</sup> धर्म एवं आत्मा पर्युदास रूप में विज्ञप्तिमात्रता में आरोपित होते हैं। जबकि विज्ञप्तिमात्रता स्वयं प्रसज्यरूप है। इस तरह योगाचार दर्शन भी पुद्गल एवं धर्म नैरात्मवादी है। जैसे माध्यमिक दर्शन।

आगमानुयायी योगाचार दर्शन के मतानुसार 'विज्ञप्तिमात्रता' शब्द व्यापार के परे है। क्योंकि शब्द व्यापार अवास्तविक होता है।

---

१२४ — स्वचित्तं दृश्यं संस्थानं बहिर्धर्माख्यायते नृणाम् । बाह्यं न विद्यते दृश्यं भूतोऽप्यर्थो न विद्यते ॥

वैद्य, पी० एल० लकावतार, मिथिताविद्यापीठ दरभंगा

१२५ — आत्मधर्मोपचारो हि विविधो यः प्रवर्तते । विज्ञानपरिणामेऽसौ परिणामस्य त्रिधा ॥ शुबतन

छोगडुब एवं त्रिपाठी, रा० श०—विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि प्रकरणद्वयम्, वाराणसी संस्कृत

विश्वविद्यालय वाराणसी, पृ० ६७

जबकि विज्ञप्ति मात्रता वस्तु है। शब्द या नाम निमित्त परिकल्पित स्वभाव क्योंकि यह वासना उद्भूत होता है।<sup>१२०</sup> बौद्ध दर्शन में स्वभाव या निमित्त को लेकर विभिन्न प्रस्थानों के मध्य व्यापक अन्तर्विरोध पाया जाता है। वैभाषिक दर्शन में निमित्त सस्वभाव होती है। जबकि योगाचार दर्शन में निमित्त निस्वभाव होती है। इसी निस्वभाव निमित्त या अभूत कल्पित का विज्ञान में उपचार होता है। प्रश्न यह उठता है कि जो वस्तु असत् या निस्वभाव है उसका 'विज्ञान' में 'उपचार' कैसे होता है। यह उपचार भ्रान्तिरूप में होता है या सत्य के रूप में होता है। भ्रान्तिवश उपचार स्वीकार करने पर भी वस्तु को बाध्य रूप में अस्तित्ववान स्वीकार करना पड़ता है। बाह्य वस्तु की सत्ता को माने बिना विज्ञान में उसका आरोप नहीं हो सकता है। इसलिए उपचार के लिए धर्म एवं आत्मा का बाह्य अस्तित्व होना अनिवार्य है।

शब्दार्थपरक विचार के कई आयाम हैं। भारतीय परंपरा में शब्दार्थ चिंतन दर्शन एवं व्याकरण दोनों से सम्बन्धित रहा है। वैसे व्याकरण का प्रभाव दर्शन पर रहा है। एवं तद्विपरीत दर्शन का असर व्याकरण पर रहा है। कुछ बिन्दुओं पर दर्शन एवं व्याकरण दोनों ने चिंतन किया है। उपचार लक्षणा या गौणी वृत्ति पर व्याकरण एवं अलंकारिक सम्प्रदाय के साथ-साथ विभिन्न दर्शनों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से व्याख्या की है। लेकिन अलंकारिकों एवं वैयाकरणों और विभिन्न दर्शनों के मध्य दृष्टिगत विरोध है।

---

१२६ — यथा जल्पार्थं सज्ञाया निमित्तं तस्य वासना। तस्मादव्यथ विख्यात परिकल्पित लक्षणम्॥

यथानामार्थस्य नाम्न प्रख्यातता च या। असकल्प निमित्तं च परिकल्पित लक्षणम्। बागची,

एस०

स्कंदलकार, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा १६७०, पृ० ६४ —६५

अलंकारिक एव का कारण संप्रदाय 'लक्षणा' की कारका द्वानमीमासीय एव तात्त्विक दृष्टिकोण से करते हैं। यह विचार करने योग्य है कि लक्षणा, गौणी वृत्ति, उपचार आदि का विचार उन-उनदर्शनो के ख्याति सिद्धान्त से सम्बद्ध है। लक्षणा के स्वरूप को लेकर योगादर्शन एव तैथिक दर्शन के मध्य मतभेद है। तैथिको मे मीमासा दर्शन एव न्याय दर्शन लक्षणा या गौणीवृत्ति के लिए बाहरी वस्तु को सत् मानते हैं। इनके अनुसार वस्तु को सत् माने बिना लक्षणा या गौणीवृत्ति संभव नहीं है। इसके विपरीत योगाचार दर्शन बाह्य वस्तु की अवधारणा का खडन करता है तथा उपचार के लिए बाह्य वस्तु की अनिवार्यता को नहीं मानता है। इसके अनुसार उपचार असत् वस्तु का ही होता है। इस तरह योगाचार दर्शन मुख्य रूप से न्याय-वैशेषिक एव मीमासा दर्शन के लक्षणा गौणीवृत्ति विषयक सिद्धान्त का खडन करता है तथा कल्पना एव शब्द के विषय के रूप मे मुख्य पदार्थ या स्वलक्षण को नहीं स्वीकार करता है।

सामान्य रूप से यह माना जाता है कि शब्द अर्थ का बोध कराने के लिए प्रयोग किया जाता है। लेकिन कोई भी शब्द अपनी सत्ता मात्र से वस्तु का ज्ञान नहीं कराता है। जब तक कि शब्द मे अर्थ बोध कराने की क्षमता न हो। 'शब्द बोध' शब्द मे निहित शक्ति या वृत्ति के कारण होता है। इसलिए शब्द द्वारा अर्थ की प्रतीति के लिए वृत्ति ज्ञान जरूरी है। शक्ति ग्रह या वृत्ति ज्ञान को शब्द शक्ति कहते हैं। दर्शन एव व्याकरण मे शब्द शक्ति या वृत्ति ज्ञान के प्रतिपादक को लेकर अन्तर्विरोध है।'

व्याकरण दर्शन वृत्ति को शब्द या अर्थ में ही मिला स्वीकार करते हैं। लेकिन न्याय-दर्शन आदि 'अमुक अर्थ का बोध कराता है।' या 'इस शब्द का यह अर्थ है'----- इस वृत्ति या शक्ति का जनक ईश्वर को स्वीकार करते हैं। इसलिए नैयायिकों के अनुसार केवल उन्हीं विषयों का ज्ञान हो सकता है। जिसमें ईश्वर ने सकेत कर दिया हो। मीमांसा ईश्वर को न स्वीकार करके शब्द शक्ति या वृत्ति को स्वयं एक अलग पदार्थ मानता है तथा इसी के माध्यम से अर्थ प्रतीति को स्वीकार करता है। इस तरह शब्द शक्ति या वृत्ति सकेत सम्बन्ध है। जिसके आधार पर 'शब्द' अर्थ में प्रवृत्त होता है। लेकिन कभी शब्द जो अर्थ प्रदान करता है वह अर्थबोध के लिए पर्याप्त नहीं होता है। अथवा शब्द साक्षात् अर्थ से व्यतिरिक्त परम्परा-सम्बद्ध अर्थ का भी ज्ञान कराता है। साक्षात् अर्थ से उत्पन्न अन्तर्विरोध परम्परा सम्बद्ध अर्थ को मानकर ही समाप्त होता है। शब्दवृत्ति के माध्यम से अर्थ का प्रत्यक्ष ज्ञान ही नहीं होता है बल्कि परोक्ष भी ज्ञान होता है। शब्द का साक्षात् या प्रत्यक्ष अर्थ मुख्यार्थ होता है और परोक्ष या परम्परा सम्बद्ध अर्थ व्यग्यार्थ एवं लक्षणार्थ होता है। इस तरह शब्द की अभिवृत्ति के माध्यम से साक्षात् सकेतिक अर्थ का ज्ञान होता है। और लक्षणवृत्ति एवं व्यजनावृत्ति द्वारा परम्परा सम्बद्ध अर्थ का ज्ञान होता है। लक्षणा को दूसरे शब्द में गौणीवृत्ति भी कहा जाता है। लेकिन मीमांसा दर्शन गौणीवृत्ति एवं लक्षणा के मध्य भेद करता है। उसके अनुसार जहाँ लक्षणा सादृश्य से अलग तत्त्वों पर आधारित होती है। वहीं गौणीवृत्ति केवल सादृश्य के आधार पर होती है। लक्षणा को भक्ति या उपचार कहा गया है। व्याकरण दर्शन विशेषकर, साहित्य, दर्शन एवं न्याय दर्शन में लक्षणा पर विचार करते समय उसके ऐतिहासिकता एवं श्रोत पर भी प्रकाश डाला गया है।<sup>१४</sup>

साहित्य दर्शन एव व्याकरण दर्शन के अनुसार 'लक्षणा' वह शब्द शक्ति है जो अन्वय द्वारा अर्थ के अनुपपन्न होने पर सम्बद्ध विशेष से लक्ष्यार्थ का ज्ञान कराती है। लेकिन लक्षणावृत्ति के लिए अन्वयानुपपत्ति ही मुख्य कारण नहीं होती है। एक मनुष्य 'गगाया घोष' सुनकर 'गगा' का तीर में अथवा 'घोष' का मकर में प्रवृत्ति करके अन्वय कर सकता है। लेकिन संभवतः वक्ता का मतलब ऐसा नहीं होता है। तात्पर्य के साथ-साथ रूढियाँ प्रयोजन को भी लक्षणा वृत्ति के कारण के रूप में माना जाता है। व्याकरण, साहित्यिक एव अलंकारिक दर्शन जहाँ तात्पर्यानुपत्ति एव रूढ़ि पर विशेष महत्व देते हैं। वहीं पर दर्शनो में मुख्यार्थ बाधा एव सम्बन्ध को लक्षणा का आधार स्वीकार किया जाता गया है।

व्याकरण दर्शन के अनुसार 'लक्षणा' 'अन्य में अन्य का ज्ञान' या भिन्न पदार्थ में अभिन्नता का ज्ञान है। यह ज्ञान 'चार' प्रकार का होता है। जैसे — तात्स्थ्यात्, तादधर्म्यात्, तत्सामीप्यात् एव साहित्यात्। लक्षणा में दूसरे गुण का आरोपण अन्य दूसरे गुण में होता है। गुण — क्रिया सम्यता के रूप में होता है। यथा — ब्रह्मदत्त अग्नि की तरह है सामीप्य रूप में होता है। जैसे — गंगा में अहीरो का गाव है और साहचर्य के आधार पर होता है। यथालाठी को अदर भेजो।<sup>१२६</sup> इस तरह लक्षणा भिन्न में अभिन्नता का ज्ञान या अतत् में तत् का ज्ञान अथवा अन्य में अन्य का आरोप है।

---

१२६ — चतुर्भिः प्रकारैस्तास्मिन् 'स' इत्येत्तरं भवति, तात्स्थ्यात् मचा हसन्ति। गिरिं दह्यते।

तादधर्म्यात् जतिन पीन ब्रह्मदत्त इत्याह। तत्सामीप्यात् गगाया घोषः। कूपेर्गर्ग कुलम्।

तत् साहचर्यादिति कुन्तान् प्रवेशाय। यष्टी प्रवेशाय। ज्ञा, रुद्रधर — पूर्वो० महाभाष्य



शब्द के गुणों के अर्थ में आरोप अर्थ के गुणों का शब्द में आरोप जाति में व्यक्ति का आरोप, आकृति में द्रव्य का आरोप के 'लक्षणा' कहते हैं।'

साहित्यिक दर्शन एवं व्याकरण 'लक्षणा' के दो भेद करते हैं। जैसे—शुद्धा एवं गौणी। शुद्धा लक्षणा में सादृश्य से अलग अन्य तत्त्व कारण होते हैं। यथा—प्रथम मुख्यार्थ बाधा, द्वितीय—मुख्यार्थ से सम्बन्ध तृतीय—प्रयोजन या रूढि।<sup>१३१</sup> इसके विरुद्ध गौणी लक्षणा में दो वस्तुओं के मध्य तादात्म्य का आधार केवल सादृश्य होता है।

न्याय दर्शन 'लक्षणा' को 'छल' के रूप में अभिहित करता है। इसके अनुसार अन्य अभिप्राय से प्रयुक्त शब्द को अर्थान्तर में कल्पित करके दोष देना छल है। यह छल तीन प्रकार का होता है। जैसे — वाक् छल, सामान्य छल, एवं उपचार छल। इसमें 'उपचार छल' शब्द के सामान्य अर्थ से पृथक् विशिष्ट अर्थ में प्रयुक्त होता है उपचार को भक्ति कहा जाता है। उपचार ही गुणवृत्ति में लक्षणा है।''

---

१३० — द्विवेदी, आ० क०—अर्थ विज्ञान एवं व्याकरणदर्शन पूर्वोल्लिखित पृ० २५८

१३१ — मुख्यार्थ बाधे तदयोगे रूढितोऽथ प्रयोजनात्। अन्योऽर्थो लक्ष्यते यत् सा लक्षणारोपिताक्रिया।।

भट्टाचार्य, शि० प्र०—काव्य प्रकाशन, संस्कृत सीरीज, बनारस, का० २/६

१३२ — वचन विधातोऽर्थ विकल्पोपपत्त्या छलम्। तत्त्रिविधं वाकछलं सामान्यच्छलमुपचारच्छलं चेति।

धर्म विकल्प निर्देशोऽर्थ सदभाव प्रतिषेध उपचारच्छलम्। उपचार मात्र भक्ति। उपचारो

गुणवृत्तिर्लक्षणा। उपचरणमिति शयितो व्यवहार। शास्त्री, दु० आ०—पूर्वोद्धृत न्यायसूत्र

न्याय दर्शन के अनुसार सहचरण आदि निमित्त से अतद्भाव मे तद्भाव का अभिधान उपचार है।<sup>१३३</sup> यह उपचार सहचर्य, वृत्त, तात्पर्य, मान, समीप्य, धारण, योग, साधन एव अधिपत्य आदि के आधार पर ब्राह्मण मय आदि के रूप मे होता है।<sup>१३४</sup>

मीमांसा दर्शन 'लक्षणा' के निमित्त के रूप मे जाति, सारूप्य, प्रशसा, भूमा एव लिङ्ग-समवाय आदि को मानता है।<sup>१३५</sup> इन निमित्तो मे अभिधेय सादृश्य, समवाय वैपरीत्य, एव क्रिया योग लक्षणा के मुख्य कारण है।<sup>१३६</sup> आचार्य कुमारिल ने इन निमित्तों को दो भागो मे विभाजित करते है।

'१' सादृश्याधारित

'२' सादृश्येत्तर

इनके अनुसार मुख्यार्थ एव लक्ष्यार्थ के मध्य सादृश्य पर आधारित सम्बन्ध गौणीवृत्ति या उपचार है। और सादृश्येत्तर सम्बन्धो पर आधारित वृत्ति 'लक्षणा' है। इस तरह लक्षणा एव गौणीवृत्ति दो पृथक शब्द वृत्तिया है। यह गौणीवृत्ति ही उपचार है।

---

१३३ - "उपचारो नीतार्थ सहचरणादिनिमित्तेन, अतद्भावे तद्वद भिधानुमपाचार इति।

उपरिवत् पृ० १२

१३४ - सहचरण स्थानतादर्थ्य वृत्तमान धारण सामीप्ययोगसाधनाधिपत्येभ्यो ब्राह्मण च कटतो जसक्तुचन्दन गगा शाटकान्नपुरुषेष्व तद्भावेऽपि तदुपचार। उपरिवत्, सूत्र २/२/६२

१३५ - तत्सिद्धिं जाति-सारूप्य-प्रशसा-भूमा-लिङ्ग-समवाय इति गुणाश्रया। मीमांसा सूत्र १/४/४३

१३६ - अभिधेयेन सम्बन्धात् सादृश्यात् समवायत। वैपरीत्यात् क्रियायोगाल्लक्षणा पञ्चधागता।।

अभिधावृत्ति मातृका पृ० १७ राज, के० के०—पूर्वोद्धृत पृ० २३

न्याय दर्शन एव व्याकरण भी लक्षणा को गौणीवृत्ति स्वीकार करते हैं। लेकिन मीमांसा दर्शन की गौणीवृत्ति की अवधारणा व्याकरण एव न्याय वैशेषिक से भिन्न है। मीमांसा के अनुसार मुख्यार्थ बाधा के बाद शब्द से परोक्षत लक्ष्यार्थ का ज्ञान गौणीवृत्ति के द्वारा होता है।

कुमारिल शब्द के मुख्यार्थ को 'सामान्य' मानते हैं। इसलिए गौणी वृत्ति का आधार समान धर्म या गुण होता है। सिंहो देवदत्त में 'सिंह' शब्द सामान्य का परिचायक है। तथा 'सिंहत्व' सामान्य साहस आदि गुण का ख्यापक होता है। यह सभी गुण देवदत्त में भी पाये जाते हैं। अतः देवदत्त को 'सिंह' कह दिया जाता है।<sup>१३७</sup> कुमारिल का मत है कि किसी वस्तु के जाति-गुण-क्रिया, न तो सामूहिक रूप में अन्य वस्तु में आरोप होता है। एव न आशिक रूप में आरोप होता है। इसके मतानुसार किसी वस्तु में समस्त रूप में आरोप या समारोप असंभव होने पर अन्य वस्तु में विद्यमान कतिपय गुण-क्रिया को उपचरित नहीं किया जा सकता है क्योंकि गौणीवृत्ति में एक वस्तु के स्वभाव का अन्य वस्तु में समारोप नहीं होता है। 'सिंह देवदत्त' में सिंह एव देवदत्त दोनों भिन्न-भिन्न स्वभाव के हैं। सिंह की जाति-गुण-क्रिया देवदत्त में विद्यमान जाति-गुण-क्रिया से भिन्न है। इसलिए इन दोनों में समस्तरूप में या आशिक रूप में समारोप संभव नहीं है।<sup>१३८</sup>

---

१३७ — राजा, के० के० — उपरिवत, पृ० २४५

१३८ — 'अन्येषां तु दर्शनं सर्व एव हि सिंह इति शब्दा जाति गुण क्रिया समुदायवाचिनः समस्तार्थासम्भवे देवदत्तादिषु कतिपय गुण क्रिया योगादुपचर्यन्त अति। समुदायार्थवाचित्वे नैकदेशे भवेदगति शत शब्दान न पञ्चाशन मुख्यरूपेण गम्यते। कश्चित् पुनराह समारोपिततद्भवौ गौण इति। दौ अपिप्रतिपद्यते सिंह पुषोर विविक्तता नाध्या-रोपयित शक्तिस्तेनैकस्यापि विद्यते। तत्रवार्तिक, आनन्द आश्रम, सस्कृत सीरीज, पूना १९२६, पृ० ३५६-५८

शब्द का मुख्यार्थ के साथ नियत तथा प्रत्यक्ष सम्बन्ध होता है। इसलिए मुख्यार्थ की बाधा होने पर लक्षणा का प्रश्न खड़ा होता है। व्याकरण, अलंकारिक, न्याय-वैशेषिक एवं मीमांसा दर्शन आदि लक्षणा के लिए अन्वयानुपपत्ति या मुख्यार्थ बाधा को मानते हैं। लेकिन जहाँ एक ओर व्याकरण एवं न्याय-वैशेषिक आदि मुख्यार्थ बाधा के साथ तत्सम्बन्ध विषय के बीच सम्बन्ध एवं रूढि या प्रयोजन को मानते हैं। वहीं दूसरी ओर मीमांसा दर्शन मुख्य पदार्थ के साथ तत्सदृश विषय एवं साधारण धर्म को मानता है। 'अग्निमणिवक' में अग्नि मुख्य पदार्थ है। जिसका माणवक में उपचार किया जाता है। माणवक 'अग्निसदृश विषय' है। जिसमें 'अग्नि' का आरोप किया जाता है और 'कपिलत्व' एवं 'तीक्ष्णत्व' साधारण धर्म हैं। जो मुख्य पदार्थ एवं तत्सदृश विषय के बीच पाया जाता है। इस तरह कुमारिल 'सम्बन्ध' के स्थान पर साधारण धर्म या सादृश्य धर्म को मान लेते हैं। साधारण धर्म या सादृश्य धर्म के आधार पर ही माणवक में अग्नि का ज्ञान होता है।<sup>१३९</sup>

आगमानुयायी योगाचार दर्शन 'लक्षणा' को गौणीवृत्ति या उपचार के रूप में प्रस्तुत करता है। इसके अनुसार सादृश्य ही उपचार का प्रमुख आधार है। जैसा कि कुमारिल मानता है।<sup>१४०</sup>

---

१३९ — वहि नत्व लक्षितादर्थो यत पैगल्यादि गम्यते । तेन माणवके बुद्धि सादृश्याद् उपजायते ।

उपरिवत, पृ० ३५४

१४० — "उपचारो हि त्रिषु भवति नान्यतमाभावे, मुख्यपदार्थं तत्सदृशोऽन्यास्मिन् विषये तयोश्च सादृश्ये, तथैवा मुख्येऽग्नौ तत्सदृशे च माणवके तयोश्च साधारणे धर्मे कपिलत्वे तीक्ष्णत्वे वा सति 'अग्नि मणिविक' इत्युपचार क्रियते ।" युवतन छोड़ब—पूर्वो पृ० ११८

लेकिन योगाचार दर्शन का दृष्टिकोण निषेधात्मक है। अतः यह मुख्य पदार्थ, तत्सदृश विषय एव सादृश्य—इन तीनों में आत्मविरोध प्रदर्शित करते हुए 'उपचार सिद्धान्त' की वस्तुवादी अवकल्पना का खंडन करता है। आगमानुयायी योगाचार दर्शन के अनुसार 'माणवक' में अग्नि का उपचार या तो जाति के आधार पर होता है। या द्रव्य के आधार पर होता है। माणवक में जाति 'अग्नित्व' का उपचार मानने पर अतिप्रसंग उत्पन्न हो जाता है। 'अग्नि' सामान्य या जाति का उपचार भी या तो 'अग्नित्व' के साधारण धर्म के आधार पर होता है। या 'अग्नित्व' में पाये जाने वाले साधारण धर्म के अविनाभाव सम्बन्ध के आधार पर होता है।

योगाचार दर्शन के अनुसार 'अग्नित्व' जाति के साधारण धर्म के आधार पर माणवक में अग्नि का आरोप स्वीकार करने पर अग्नित्व जाति में गुणत्व का प्रसंग आपतित हो जाता है। जबकि गुण द्रव्य में होता है। न कि जाति में होता है। इसलिए 'अग्नित्व' जाति के साधारण धर्म तीक्ष्णत्व एव कपिलत्व को आधार बनाकर अग्नि का माणवक में उपचार करना तर्कसंगत नहीं है। क्योंकि अग्नित्व जाति का साधारण धर्म नहीं होता है। फिर भी अगर माणवक में अग्नि उपचार किया जाता है। तो अतिप्रसंग दोष आ जाता है।<sup>१०</sup>

---

१४१ — अत्र ह्याग्निमाणवक इति जाति द्रव्य बोधयते। तत्र तावन्न जाते साधारणं कपिलत्व तीक्ष्णत्व

वा। न च साधारणधर्माभावे माणवके जातरूपचारो युज्येतऽतिप्रसंगात् १ — उपरिवत् पृ० ११६

इस प्रकार की स्थिति में सभी का सभी में उपचार हो जायेगा। यह कहना कि तीक्ष्णत्व एव कपिलत्व अग्नि जाति का साधारण धर्म नहीं है। लेकिन यह गुण अग्नित्व जाति के होने पर ही होते हैं क्योंकि अग्नित्व जाति के साथ साधारण धर्म का अविनाभाव सम्बन्ध होता है। अतः माणवक में अग्नि का उपचार हो जाता है।<sup>१४२</sup>

योगाचार दर्शन के अनुसार जाति एव साधारण धर्म के बीच अविनाभाव सम्बन्ध नहीं हो सकता है क्योंकि 'अग्नित्व' जाति के बिना तीक्ष्णत्व एव कपिलत्व साधारण धर्म दूसरी जगह भी देखे जाते हैं। जैसे माणवक। फिर अग्नित्व जाति के बिना न होने वाले साधारण धर्म का माणवक में उपचार मानने का अर्थ है सिद्ध साध्यता को मानना—। इस प्रकार की स्थिति में माणवक में उपचार का प्रसंग ही नहीं आता है क्योंकि माणवक में साधारण धर्म पहले से रहता है। जबकि उपचार उस वस्तु का होता है जो नहीं होता है अगर साधारण धर्म के अविनाभाव सम्बन्ध के आधार पर उपचार स्वीकार करना पड़ेगा क्योंकि अग्नि में अग्नित्व है और माणवक में भी अग्नित्व है।<sup>१४३</sup>

---

१४२ — अतर्द्धमत्वेऽपि जातेस्तीक्ष्णत्वकपिलत्वयोज्यति—विनाभावित्वात् माणवके जात्युपचारो भविष्यति।

उपरिवत्, पृ० १२०

१४३ — जात्य भावेऽपि तीक्ष्णत्वकपिलत्वयोर्माणवके दर्शनाद् अविनाभावित्वमयुक्तम्। अविनाभावित्वे चोपचाराभावोऽनाविव माणवकेऽपि जातिः सद्भावत्। तस्मान्न माणवके जात्युपचार सम्भवति। — उपरिवत्, पृ० १२०

इस तरह माणवक में अग्नि जाति का उपचार संभव नहीं होता है। माणवक में अग्नि द्रव्य का उपचार मानने पर या तो अग्नि द्रव्य के साधारण धर्म का माणवक के साधारण धर्म के आधार पर उपचार होता है। अथवा अग्नि द्रव्य में पाये जाने वाले तीक्ष्णत्व एवं कलित्व का और माणवक में पाये जाने वाले 'तीक्ष्णत्व' एवं 'कपिलत्व' के सादृश्य के आधार पर उपचार होता है। लेकिन अग्नि द्रव्य के साधारण धर्म और माणवक के साधारण धर्म के आधार पर माणवक में अग्नि का उपचार नहीं हो सकता है क्योंकि अग्नि द्रव्य के साधारण धर्म माणवक के साधारण धर्म से अलग है। अग्नि द्रव्य के तीक्ष्णत्व एवं कपिलत्व गुण विशेष हैं जो अपने विशेषण पर आश्रित हैं एवं अग्नि द्रव्य की 'तीक्ष्णता' दाहन क्रिया में समर्थ है। लेकिन माणवक में रहने वाली 'तीक्ष्णता' उसकी निपुणता है। इसलिए अग्नि के गुण के आधार पर माणवक में अग्नि का उपचार नहीं हो सकता है। यह मत कि अग्नि द्रव्य के साधारण धर्म एवं माणवक के साधारण धर्म के मध्य स्वाभाविक रूप से भिन्नता है। लेकिन दोनों के गुणों के मध्य एक समानता है। जिसके आधार पर माणवक में अग्नि का उपचार हो जाता है। योगाचार दार्शनिकों के अनुसार 'सादृश्य' द्रव्य एवं माणवक में पाये जाने वाले गुणों के बीच होता है।

---

१४४ — न हि योऽग्नेस्तीक्ष्णो गुण कपिलो वा, स एव माणवकः। किं तर्हि! ततोऽन्य विशेषस्य स्वाश्रयप्रतिबद्धत्वात्। न बिनाऽग्नि गुणेनाग्नेमाणवके उपचारो युक्तः। अग्नि गुणसादृश्याद् युक्त इक्तिचेतः। एवमप्यग्नि गुणस्यैव तीक्ष्णस्य कपिलस्य वा माणवक गुणे तीक्ष्णे कपिले वा सादृश्यदुपचारो युक्तः, न तु माणवकेऽग्ने गुण सादृश्येना सम्बन्धत् ।” — उपरिवत्, पृ० १२१

माणवक एव द्रव्य के बीच नहीं होता है। इसलिए माणवक एव द्रव्य के बीच सादृश्य के अभाव में उपचार नहीं हो सकता है। इसलिए न तो माणवक में जाति का उपचार संभव होता है न द्रव्य का उपचार संभव हो पाता है।<sup>१४५</sup>

आगमानुयायी योगाचार दर्शन उपचार सिद्धान्त का जड़मूल से खण्डन कर देता है। लेकिन यदि उपचार मात्र से संभव नहीं है तो योगाचार दर्शन 'विज्ञान-परिणाम' में आत्मा एव धर्म का उपचार कैसे करता है। विज्ञान-परिणाम में धर्म एव आत्मा का उपचार तब तक नहीं हो सकता है जब तक धर्म एव आत्मा को मुख्य पदार्थ के रूप में वस्तुसत् न मान लिया जाय। तत्सदृश विषय के रूप में विज्ञान परिणाम को न माना जाय एव बाह्य वस्तु एव विज्ञान-परिणाम के मध्य साधारण धर्म को न माना जाय। तैथिक दर्शन उपचार के लिए बाह्य वस्तु को सत् स्वीकार करता है। इसके अनुसार वस्तु के अस्तित्व-वान होने पर ही उसका दूसरी जगह उपचार संभव होता है। लेकिन योगाचार दर्शन के अनुसार बाह्य वस्तु सत् न होकर असत् होती है। उपचार आरोप मात्र है। अतः उपचरित वस्तु का सत् होना जरूरी नहीं है। वैसे जो जहा नहीं होता है उसी का वहा उपचार होता है।<sup>१</sup>

---

१४५ — तस्मान् माणवके जात्युपचार सम्भवति, नाधिद्रव्योपचार सामान्य धर्म भावत्—तस्माद्

द्रव्योपचारोऽपि नैव युज्यते ।—उपरिवत्, पृ० १२० — १२३

१४६ — यच्च यत्र नास्ति, तत् तत्रोपचर्यते, तद्यथा वाहीके गौ । एव विज्ञान स्वरूपे बहिश्च

आत्माधर्माभात् परिकल्पित एवालधर्माश्च, न तु परमार्थतः । सन्तीति विज्ञानवद विज्ञेयमपि

द्रव्यत एव इत्ययमेकान्तवादी नाभ्युपेयः । उपरिवत्, पृष्ठ १००



सीप में चादी या माणवक में अग्नि का उपचार तभी सुष्ठ होता है। जब युक्ति में चॉदी एव माणवक में अग्नि असत् होता है इसी तरह धर्म एव आत्मा विज्ञान परिणाम में उपचरित मात्र होते हैं। ये दोनों सत् न होकर केवल कल्पना होते हैं। कल्पना सवस्तुक न होकर निर्वस्तुक होती है।" योगाचार दर्शन आत्माव्यति-वादी होने के कारण धर्म एव आत्मा को अनादिवासना रूपी अविद्या से उत्पन्न हुई स्वीकार करता है। जो बाह्यार्थरूप में प्रतीत होती है। आलयविज्ञान में अनेक वासनाये अनादिकाल से विभिन्न कल्पनाओं द्वारा निक्षिप्त हैं जो समय के अनुसार घट, पट इत्यादि के रूप में बदल कर बाह्यवस्तु के रूप में प्रतीत होती हैं।

आगामानुयायी योगाचार दर्शन के मतानुसार शब्द मुख्यार्थ नहीं होता है क्योंकि मुख्यार्थ कल्पना एव अभिधान से अलग है। मुख्यार्थ को लेकर योगाचार दर्शन एव तैथिक दर्शन के मध्य मतभेद पाया जाता है। मीमांसा दर्शन शब्द के मुख्यार्थ के रूप में जाति या सामान्य को मानता है।

---

१४७ — येन येन विकल्पेन यद् यद् वस्तु विकल्पयते । परिकल्पित एवासौ स्वाभावो न स विद्यते ।

उपरिच्युत, पृष्ठ ३०१

१४८ — जाति मेवाऽकृति प्राहुर्त्यक्तिराक्रियते यथा । सामान्य तच्च पिण्डानामेक बुद्धि निबन्धनम् ।।

राजा, के० — श्लोक वार्तिक, पूर्वो० कारिका आकृति ३

जबाने न्याय-वैशेषिक दर्शन व्यक्ति, आकृति एव जाति को मुख्य गौणभाव से मुख्यार्थ मानता है।" व्याकरण दर्शन के विषय के रूप में द्रव्य को मानता है।" इसके अनुसार द्रव्य ही मुख्यार्थ है।

आगमानुयायी योगाचार दार्शनिक जाति एव द्रव्य दोनो को मानता है। इसके अनुसार मुख्यार्थ स्वलक्षण है। एव स्वालक्षण शब्द एव कल्पना का विषय नहीं है। स्वलक्षण से अलग द्रव्य, कर्म, गुण, एव जाति कल्पनारोपित है। कल्पना एव शब्द वस्तु के स्वरूप को छिपाकर अवस्तु को वस्तु के रूप में आभासिक कराते है। इसलिए मुख्यार्थ में अभिधान एव अभिधेय की प्रवृत्ति संभव नहीं होती है। सभी शब्द व्यापार गौण होता है। जिसका मुख्य पदार्थ से कोई संबंध नहीं रहता है। शब्द एव कल्पना मुख्यार्थ में अविद्यमानतया अथवा गौण रूप में प्रवृत्त होते है। इसलिए धर्म एव आत्मा दोनो मिथ्या सजाये है। जो विज्ञान परिणाम में प्रज्ञप्त होते है।<sup>१५</sup>

---

१४६ - व्यक्त्या कृतिजातरस्तु पदार्थ । शास्त्री, दु० आ० -- पूर्वो० न्यायसूत्र २/२/६५

१५० - 'द्रव्या भिधान व्याडि । व्याडिमते तु सर्वशब्दानाम् द्रव्यम् अर्थ तस्यैव साक्षात्क्रिया समन्वयोपपत्ते । शर्मा, २० ना० ---- पूर्वोद्धृत वाक्यपदीय ३/१/२

१५१ - न हि ज्ञानाभिधान व्यतिरिक्तोऽन्य पदार्थस्वरूप परिच्छत्तयुपायोऽस्तीति । अत प्रधान स्वरूप विषय ज्ञानाभिधानाभावत् नैव मुख्य पदार्थोऽस्तीत्य वगन्तव्यम् । एव यावच्छब्दे सम्बन्धामावात् ज्ञानाभिधानाभाव । एव चाभिधानभिधेयाभावाद् नैवमुख्य पदार्थोऽस्ति । ध्रुवतन छोगडुब ---- पूर्वोद्धृत पृष्ठ १२६

पंचम् अध्याय  
अपोहवाद का अर्थ एवं स्वरूप

## अपोहवाद का अर्थ एवं स्वरूप

प्रत्येक मनुष्य अपने दैनिक जीवन में कई भौतिक एवं अभौतिक वस्तुओं का प्रत्यक्षीकरण अपने ज्ञानेन्द्रियों के माध्यम से करता है। यथा—नदी, पहाड़, रेगिस्तान, वन, पुस्तक, मकान, मोटर कार, हवाई जहाज इत्यादि। इन वस्तुओं को इनके वर्गों से सम्बन्धित सज्ञा से अभिहित किया जाता है। भले ही इन वर्गों में तनिक भी साम्य न हो। उदाहरण के लिए सफेद रंग की गाय, काले रंग की भैंस, एवं लाल रंग के बैल इन सभी को हम 'पशु' की श्रेणी में रख देते हैं। भले ही वह आपस में अत्यंत भिन्न हों। अब प्रश्न उठता है कि हम ऐसा क्यों करते हैं। हमसे हजारों करोड़ों मील दूर रहने वाले मनुष्य भी ऐसा निष्कर्ष निकालते हैं जैसे हम निष्कर्ष निकालते हैं। वे ऐसा क्यों करते हैं? इसके कार्य का आधार क्या है? यह दार्शनिकों के लिए प्राचीन काल से एक गंभीर समस्या रही है। इसकी व्याख्या के लिए दार्शनिकों ने विभिन्न मतों का प्रतिपादन किया है। जैसे भारतीय दर्शन में न्याय दर्शन, वैशेषिक दर्शन एवं मीमांसा दर्शन में इस समस्या का समाधान करने के लिए 'जाति' या 'सामान्य' सिद्धान्त का प्रतिपादन किया गया है। इस सिद्धान्त के अनुसार हम काली, सफेद एवं लाल रंग की गाय को 'पशु' इसलिए कहते हैं क्योंकि उनमें पशु की जाति विद्यमान है। जो शाश्वत, नित्य एवं सर्वगत है। जिराफा गायों के नाश होने पर नाश नहीं होता। उदाहरण के लिए पशु की जाति तब भी थी जब कभी पशु की उत्पत्ति नहीं हुई थी। तब भी रहेगी जब सभी पशुओं का विनाश हो जायेगा। पशुओं के जन्म मरण से इस पर तनिक भी आघात नहीं आती। यही बात मनुष्य, पक्षी, नदी, पर्वत, झील, वृक्ष आदि नैसर्गिक वस्तुओं एवं मानव निर्मित वस्तु जैसे मकान, मेज, कुर्सी, बस, जहाज, रेलगाड़ी, मोटरकार के लिए भी सत्य है।

बौद्ध दार्शनिकों ने इस समस्या को जिस सिद्धान्त द्वारा हल करने की कोशिश की उस सिद्धान्त को 'अपोह' कहा जाता है। यह बौद्ध दर्शन का सामान्य सिद्धान्त है यह सामान्य सिद्धान्त अन्य भारतीय दर्शनों के सामान्य सिद्धान्त से भिन्न है। भारतीय दर्शन के दार्शनिक सामान्य की समस्या को अपने तत्त्वमीमांसा दृष्टिकोण के माध्यम से चिंतन करते हैं। सामान्य के स्वरूप के सदर्थ में सभी भारतीय दार्शनिकों के विचारों में विभिन्नता पाई जाती है। न्याय वैशेषिक दर्शन सामान्य के विषय में यथार्थवाद का निरूपण करते हैं। वहीं जैन दर्शन एवं वेदांत दर्शन इस सदर्थ में

अवधारणावाद या सप्रत्ययवाद सिद्धान्त का प्रतिपादन करते हैं। जबकि बौद्ध दर्शन में इसे 'अपोहवाद' कहा जाता है। इस सिद्धान्त को नामवाद भी कहते हैं। इसके अतिरिक्त इसे 'अर्थसिद्धान्त' भी कहते हैं।

अपाहवाद में व्यक्ति ही यथार्थ माने जाते हैं। इसमें व्यक्तियों के अलावा जाति की कोई सत्ता नहीं मानी जाती। व्यक्ति में जाति नाममात्र है अर्थात् उसकी सत्ता वास्तविक न होकर काल्पनिक है। इसमें जाति का विभेदक अर्थ लिया जाता है। सामान्य या नाम कहने से केवल यह ज्ञात होता है कि एक नाम वाले पदार्थ अन्य नाम वाले पदार्थ से भिन्न है।<sup>१</sup>

अपोहवाद का सर्वप्रथम प्रतिपादन आचार्य दिडगनाग ने 'प्रमाणसमुच्चय' में किया। इसके पश्चात् धर्मकीर्ति ने 'प्रमाणवार्त्तिक' में, शातरक्षित ने 'तत्त्वसंग्रह' में तथा रत्नकीर्ति ने 'अपोहसिद्धि' में प्रस्तुत किया।

से उदधृत व्युत्पत्ति की दृष्टि से 'अपोह' शब्द वह धातु के पूर्व अप् और बाद में घञ् प्रत्यय लगाकर बना है। (अप+वह+घञ्) का अर्थ निग्न है—

क) हटाना, दूर करना, विरोपण।

ख) तर्क देना, युक्ति देना।

ग) तर्कशक्ति के प्रयोग द्वारा शका निवारण।

घ) निषेधात्मक तर्कणा।'

लेकिन धर्मकीर्ति, दिडनाग आदि ने इसको एक विशिष्ट अर्थ में प्रयोग किया है। वह है अतद्व्यावृत्ति अथवा तदभिन्न त्याग।' 'अपोह' एव जाति सिद्धान्त दोनों ही हमारे अनुभवमूलक जगत का निर्माण करते हैं। किन्तु दोनों सिद्धान्तों में मूलभूत अन्तर है। नैयायिकों के अनुसार जाति की मनुष्य, पशु, पक्षी, आदि की भाँति वास्तविक सत्ता है। यह एक नित्य, शाश्वत, एव सर्वव्यापी वस्तु तत्त्व है। जो प्रत्येक वस्तु में अपने पूर्ण रूप में विद्यमान है। किन्तु बौद्ध नैयायिकों के अनुसार 'अपोह' बुद्धि के संप्रत्यय है। यह बुद्धि प्रसूत है। यह कल्पना की सृष्टि है। इनकी वास्तविक सत्ता नहीं है। उनके अनुसार शब्द एव संप्रत्यय राभवत द्वन्द्वन्यायात्मक है। वे किसी वस्तु के स्वरूप नहीं अपितु उस वस्तु से निग्न वस्तुओं की व्यावृत्ति के बोधक हैं।'

---

२ — वामन शिवराम आप्टे कृत संस्कृत हिन्दी कोश पृष्ठ ६५, मातीलाल बनारसी दास चौक

वाराणसी १९६५

३ — वामन शिवराम आप्टे कृत संस्कृत हिन्दी कोश पृ० ६५ मोतीलाल बनारसी दास चौक वाराणसी

४ — प्रमाणसमुच्चय ५.१।

अनादि वासना से वशीभूत होने के कारण हम आरोपण क्रिया को भूल जाते हैं और इस आरोपित आकार को ही वास्तविक वस्तु समझ बैठते हैं।<sup>७</sup> और इसे नित्य, शाश्वत, सर्वगत आदि सज्ञाओं से विभूषित करते हैं। जबकि यह बौद्धिक संरचना मात्र है। इसका वास्तविक अस्तित्व नहीं है।

---

७ — तत्र यत्तदारोपित विकल्पधियाऽर्थेष्वभिन्नरूपतदन्यव्यावृत्तपदार्थानुभवबलायातत्वात्स्वयंचान्यवृत्ततयाप्रख्यानाद्भ्रान्तैश्चान्यव्यावृत्तार्थेनसहैकेनाध्यवसितत्वाद्अन्यापोढपदार्थाधिगतफलत्वाच्चान्यापोढइत्युच्यते। — तत्त्वसंग्रहपञ्जिकापृष्ठ २७४ ।

८ — भदौरिया, अनिल कुमार सिंह—अपोहवाद का विश्लेषण, संदर्शन भाग २२, उत्तर भारत दर्शनपरिषद् इलाहाबाद, पृष्ठ १६-१७

## अपोहवाद का उद्भव एवं विकास

अपोहवाद की अवकल्पना में शब्द एवं कल्पना अन्यव्यवच्छेदात्मक स्वरूप अभिधर्म, व्याकरण, माध्यमिक दर्शन एवं महायान सूत्रों में विवक्षित शब्दार्थ विषयक चिंतन का तार्किक एवं दार्शनिक परिणाम है। शब्द वस्तु का अभिधान साक्षात् रूप से न करके अन्य वस्तुओं का व्यवच्छेद करते हुए करता है। आचार्य व्यादि वैयाकरण में यह मानते हैं कि शब्द परस्पर व्यवच्छेदपूर्वक अभिधेयार्थ का ज्ञान कराता है। क्योंकि शब्द भेदात्मक होता है। व्याडि के अनुसार शब्द का मुख्यार्थ द्रव्य होता है। वाक्य में प्रयोग हुआ शब्द द्रव्यान्तर को निवृत्ति करके अभिधेयार्थ को व्यक्त करता है। 'शुक्ला' गो इस कथन में गाय शब्द सभी वर्णों जैसे – शुक्ल, कृष्ण, इत्यादि से उपेत 'गाय' द्रव्य का अभिधान करता है जबकि 'शुक्ल' शब्द गाय के साथ 'शुक्लत्व' का निर्देश न करके शुक्लेत्तर वर्ण का निषेध करता है। इसी तरह 'शुक्ल' शब्द शुक्ल द्रव्य अर्थात् शुक्ल गो, 'शुक्ल' अश्व को व्याख्यायित करता है। लेकिन 'गो' शब्द गो से अन्य सभी शुक्ल वस्तुओं का व्यवच्छेद करता है। व्याडि की भांति दिडनाग भी भेद अथवा अन्यव्यवच्छेद को शब्द के साथ प्रयुक्त करते हैं। लेकिन व्याडि के भेद सिद्धान्त एवं दिडनाग के अपोहवाद में समानता<sup>1</sup> होते हुए भी दोनों सिद्धान्त अलग होते हैं। व्याडि के अनुसार शब्द विधि रूप से द्रव्य को अभिहित व्यक्त करता है। द्रव्य को सत् माना जाता है। उनके अनुसार वाक्य में प्रयुक्त शब्द अन्य वस्तु का व्यवच्छेद करता है। इसके विरुद्ध दिडनाग यह मानते हैं कि द्रव्य कल्पना या संज्ञा है। नाम या शब्द वस्तुसत् रूप द्रव्य का अभिधायक न होकर अर्थ शून्य प्रत्यय या प्रज्ञप्ति का अभिव्यजक होता है। उसके अनुसार गो या शुक्ल आदि सामान्य है। सामान्य सदैव काल्पनिक होता है। कल्पना का धर्म एक वस्तु से दूसरी वस्तु से व्यवच्छेद करना है। परन्तु दूसरी वस्तुओं से व्यवच्छिन्न वस्तु अन्यापोह रूप होने पर भी सामान्य नहीं है। जिस तरह तैथिक दार्शनिक मानते हैं।

व्याकरण दर्शन के अनुसार नाम या संज्ञा धातुप तथा अव्युत्पन्न होती हैं। धातुज क्रिया के आधार पर प्रयोग की जाती है। जैसे गो। अव्युत्पन्न संज्ञापरम्परया प्रयोग होती है। जैसे— हस्ती, अश्व आदि। वैयाकरण के अनुसार संज्ञा एवं नाम दोनों वस्तु के अवबोधक होते हैं। लेकिन नाम वस्तु का एकात्मक एवं सामग्रयात्मक रूप में बोध न कराकर वस्तु का आंशिक ज्ञान कराता है। इसी वजह से वस्तु के अन्य रूप का बोध कराने के लिए अन्य नाम की जरूरत पड़ती है। इस तरह से यह कहा जाता सकता है कि 'नाम' जब वस्तु के एक अंश को गृहीत करता है तब दूसरे अंश का



निषेध करता है। यथा — अग्नि प्रकाश एव ऊष्णता का एकात्म रूप होती है। इनमे 'नाम' जब प्रकाश को ग्रहीत करता है। तब नाम के द्वारा ऊष्णता का ग्रहण न होने के कारण 'ऊष्णता' निषिद्ध रहती इसीलिए नाम वस्तु के स्वभाव को व्यक्त करने में समर्थ नहीं होता है।" दिङनाग भी यह स्वीकार करते हैं कि नाम या शब्द वस्तु के स्वभाव की अभिव्यक्ति नहीं करता है। शब्द या नाम अन्य से व्यवच्छेद या निषेध करता है। इसलिए नाम निस्वभाव या प्रज्ञप्ति सत होता है।

अपोहवाद की अवकल्पना में केवल व्याकरण का ही असर नहीं रहा है बल्कि बौद्ध दर्शन में स्वयं इसके बीज प्राप्त होते हैं। वैसे बौद्ध दर्शन का दृष्टिकोण शुरू से ही अपोहात्मक रहा है। 'दर्शन' विचार या दृष्टिकोण है।

---

६ - व्याडिमतेभेदोवाक्यार्थ पदवाच्याना, पदवाच्यानाद्रव्याना द्रव्यातन्तर निवृत्तितात्पर्येणाभिधेयत्वात् ।

— शर्मा, रघुनाथ—वाक्यपदीय पूर्वो० कारिका ३/जाति समुद्देश १५

१० - राजा, के० के०—पूर्वोद्धृत, पृ० १६६२-६३

११ - द्विवेदी, क० दे०—पूर्वोद्धृत पृ० १४३

कोई भी दृष्टिकोण विचार अन्य दृष्टिकोण या विचार के निषेध में प्रसक्त होता है। इसलिए बुद्धि स्वभाविक रूप से अन्यापोहात्मक होती है। लेकिन बुद्धि के अपोहात्मक स्वरूप का विकास अचानक न होकर क्रमिक रूप में होता है। महात्मा बुद्ध का दृष्टिकोण प्रारम्भ से ही निषेधात्मक रहा है। गौतम बुद्ध अपने को विभज्यवादी या विश्लेषणवादी कहते हैं। वैदिक सामाजिक —व्यवस्था एवं यज्ञ—यागिक कर्मकांड का विरोध उनके प्रतिषेधात्मक या प्रसज्यापोहात्मक दृष्टिकोण का फल है। प्रतिषेध या विश्लेषण शाश्वतवाद तथा उच्छेदवाद दोनों अन्योन्यविरोधी स्थितियों का निषेध या अपोह है। इसीलिए महात्मा बुद्ध ने आत्मा एवं अनात्मा दोनों का निषेध माना है।<sup>१२</sup>

नागार्जुन बुद्ध देशना के प्रतिषेधात्मक स्वरूप को शून्यता के रूप में मानते हैं। यह शून्यता 'प्रतीत्य समुत्पाद' है। इसके अनुसार प्रतीत्य समुत्पाद अतदव्यावृत्ति रूप होता है। प्रतीत्य समुत्पाद का मूल नियम "ऐसा होने पर यह होता है ऐसा न होने पर ऐसा नहीं होता है" यह अपोहात्मक है।<sup>१३</sup> नागार्जुन के अनुसार वस्तु एवं उसका स्वभाव वस्त्वन्तर स्वभाव की अपेक्षा रखता है। जिसके परिणामस्वरूप वस्तुओं का अस्तित्व एवं स्वभाव नहीं होता है अर्थात् वस्तुएं निस्वभाव होती हैं। उनके अनुसार प्रत्यय आदि में वस्तुओं का स्वभाव नहीं होता है। स्वभाव के न रहने पर परभाव भी नहीं रहता है।

---

१२ — आत्मेत्यापि प्रज्ञप्तिमनात्मेत्यपि देशितम्। बुद्धैर्नात्मा न चानात्मा कश्चिदित्यपि देशितम्।। वैद्य,

पी० एल०—मध्यमक शास्त्रम्, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९६०, आत्मपरीक्षा १६

१३ — पाण्डेय, गोविन्द चन्द्र—दि ओरिजिन्स आफ बुद्धिज्म, मोती लाल बनारसी दास,

दिल्ली, १९८३, पृष्ठ ४१६

वस्तुए न तो अपने आप उत्पन्न होती है न दूसरे के द्वारा उत्पन्न होती है। न स्वत—परत उत्पन्न होती है एव न अहेतुत उत्पन्न होती है।<sup>१४</sup> इस तरह नागार्जुन इन धारो प्रत्ययो का प्रसज्य प्रतिषेध करता है। इनको प्रसज्य प्रतिषेध न मानकर 'वस्तुए स्वत उत्पन्न नहीं होती है, का अभिप्राय होगा वस्तुए अन्य रूप में उत्पन्न होती है, अर्थात् 'उत्पत्ति' को विधि रूप में मानना होगा। जबकि नागार्जुन को कोई भी अभ्युपगम मान्य नहीं है। इसलिए यहा प्रसज्य प्रतिषेध ही विवक्षित है।<sup>१५</sup> क्येकि शून्यता दृष्टियो का प्रहाण है। नागार्जुन के अनुसार शून्यता या निस्वभावता वस्तु स्वभाव का विश्लेषण न होकर उसका प्रतिपादन है। अथवा वस्तु स्वभाव का शून्यता ही निस्वभावता है। शब्द एव कल्पना का विषय स्वभाव शून्य वस्तु होती है। किसी भी वस्तु का अस्तित्व स्वभावत नहीं होता है। इसलिए शब्द या नाम स्वभाव का अभिकथन नहीं करते हैं। नागार्जुन के अनुसार वस्तु का असाधारण आत्मीय स्वरूप 'स्वलक्षण' या स्वभाव' कहलाता है। यथा—पृथ्वी का कठिन्य। यह स्वभाव हेतु प्रत्यय से उत्पन्न होने के कारण कृतक होता है। जो कृतक होता है। वह उपादाय प्रज्ञप्तिरूप या सवृत्ति सत होता है।

---

१४ — न स्वतो नापिपरतो न द्वाभ्या नाप्यहेतुत । उत्पन्ना जातु विद्यन्ते भावा क्वचन केचन ।। न हि

स्वभावो भावानां प्रत्यायादिषु विद्यते । अविद्यमाने स्वभावे परभावो न विद्यते ।। वैद्य, पी०

एल०—पूर्वोद्धृत पृष्ठ ४ एव २७

१५ — 'प्रसज्य प्रतिषेधस्य विवक्षितत्वात् परत्रतोऽप्युत्पादस्य प्रतिषेत्त्यभानत्वात् ।।' वैद्य, पी०

एल०—प्ररान्नपदाव्याख्या, पूर्वोक्त पृष्ठ ५

इसलिए स्वभाव या निमित्त के अभाव में शब्द की प्रवृत्ति निषेध या निवृत्ति में होती है।' इस तरह नागार्जुन सभी तरह के बुद्धि विश्लेषण को विरोधात्मक या आत्म विरोधात्मक मानते हुए बुद्धि या कल्पना द्वारा परिकल्पित विषयो को स्वभाव शून्य स्वीकार करते हैं। उनके अनुसार वस्तुएँ सर्वभाव स्वभाव शून्य होने के कारण अन्य के निषेध में ही प्रयोग की जाती हैं।

इसके विरुद्ध बौद्ध दर्शन का अभिधर्म संप्रदाय शब्द या नाम को सस्वभाव मानता है। उनके अनुसार 'सज्ञा' वस्तु का अविपरीत ख्यापन करने लगती है। और अधिवचन वस्तु का ख्यापन 'नामन' से अनुविद्ध होकर करता है। अभिधर्म दर्शन अधिवचन एवं सज्ञा के मध्य भेद करता है। उसके अनुसार 'नीलम विजानाति' के रूप में वस्तु की अपरोक्षानुभूति 'सज्ञा' है। तथा 'नीलम इति विजानाति' के रूप में वस्तु का 'नामन' के साथ ज्ञान अधिवचन है अर्थात् सज्ञा 'अर्थसज्ञा' है और नामन् 'धर्म सज्ञा' है। वैभाषिक दर्शन 'धर्म सज्ञा' को चित्त-विप्रयुक्त-संस्कार के रूप में विवेचित करता है। उसके अनुसार पदकाय, नामकाय एवं व्यञ्जनकाय चित्तविप्रयुक्त संस्कार हैं। वाक या शब्द नामन् में प्रवृत्त होता है। और नामन् वस्तु को द्योतित करता है। क्योंकि नामन् अर्थ सहज होता है। नामन् सस्वभाव या निमित्तक होता है नामन् धर्म है। जिसके आधार पर वस्तु का अभिधान होता है। वस्तु स्वभाव के आधार पर ही नामन् की अवधारणा होती है।'

---

१६ — निवृत्तमभिधातव्य निवृत्ते चित्त गोचरे। अनुत्पन्ना निरुद्धा हि निर्वाणमिव धर्मता ॥

पूर्वोक्त, १८/७

१७ — रिजयानुत्तना—बौद्ध दर्शन में शब्द बोध विमर्श, दिल्ली विश्वविद्यालय दिल्ली '१६७७' लघु शोध निबन्ध, पृष्ठ ६३-६५

‘अग्नि’ नाम ‘अग्नि’ ‘वस्तु’ का प्रत्यायक होता है। नाम निमित्त होता है क्योंकि निमित्त स्वभाव है जैसे—अग्नि की ऊष्णता। नागार्जुन वैभाषिक दर्शन के इस सिद्धान्त का खडन करते हुए कहता है कि नाम—निमित्त प्रत्युत्पन्न होने के कारण निस्वभाव है। उसके अनुसार निमित्त एव नाम के बीच न तो तादात्म्य सबन्ध होता है। एव न बाहय ‘बोधिसत्त्व’ रूप एव नाम का सघात होता है। इन दोनों से अलग ‘बोधिसत्त्व’ नाम की कोई वस्तु द्रव्य सत् या स्वभावसत् नहीं होती है। रूप एव नाम से पृथक् ‘बोधिसत्त्व’ के सस्वभाव मानने का अर्थ है एक तीसरे स्वभाव को मानना जो कदापि संभव नहीं है। नाम रूप से अलग ‘बोधिसत्त्व’ सामान्य भी नहीं है। क्योंकि सामान्य वस्तुसत् नहीं होता है। नागार्जुन के अनुसार ‘बोधिसत्त्व’ एक नाम है। जिसकी प्रतीति नाम रूपात्मक वस्तु को देखकर होती है। नाम में ही शब्द की प्रवृत्ति होती है। यह नाम भी अनादि वासना से उद्भूत होने के कारण वस्तु शून्य होता है। इस तरह द्रव्य, गुण, कर्म, यदृच्छा आदि नाम या शब्द है। जिसको परवर्ती बौद्ध दार्शनिक ‘आरोपिताकार’ या ‘बुद्धयाकार’ के रूप में प्रतिपादित करते हैं। नागार्जुन के मत में ‘बोधिसत्त्व’ रूप एव नाम से प्रत्युत्पन्न होने के कारण निस्वभाव है। यह निस्वभावता ही शून्यता शून्यता को न तो किसी धर्म के स्वभाव का प्रतिषेध कह सकते हैं। न हि धर्म विनिर्मुक्त स्वभाव कह सकते हैं। बल्कि वस्तुओं के असत् स्वभाव का ज्ञापन मात्र है। यह असत् स्वभाव सज्ञा या नाम मात्र होता है। जिसे प्रज्ञप्तिसत् अथवा सवृत्तिसत् या कल्पना कहते हैं। यह कल्पना वस्तुस्वभाव का अभिधान नहीं करती है जिस प्रकार दिडनाग मानते हैं।

महायान सूत्रों में यह विवेचित है कि शब्द एव कल्पना के द्वारा वस्तु या तत्त्व की प्राप्ति नहीं होती है।

क्योंकि 'तत्त्व' शब्द एव कल्पना से अतीत है। तत्त्व ज्ञान गोचर या प्रत्यात्म गोचर है। शब्द एव कल्पना परस्पर हेतु प्रत्यय से समुत्पन्न होने के कारण वस्तुसत्ता का अभिधान नहीं करते हैं। शब्द से ससक्त 'तत्त्व' नहीं होता है। शब्द का स्वभाव सदैव व्यवच्छेद होता है जो वस्तु का अभिधान अन्य वस्तु के व्यवच्छेद पूर्वक करता है। शब्द केवल अर्थ का निर्देश ही करता है। यथा—अगुलि चन्द्रमा का इसलिए नामन् भी वस्तु का केवल संकेत करता है न कि वस्तु स्वभाव का प्रतिपादन करता है। महायान सूत्र में बताया गया है कि निमित्त का अवगाहन इन्द्रियानुभूत वस्तु के साथ होता है क्योंकि वह वस्तु का धर्म या गुण होता है। लेकिन विकल्प इन धर्मों या गुणों को वस्तु से अलग करके या एक दूसरे से पृथक् करके 'नामन्' के रूप में गृहीत करता है। इसलिए नामनिमित्त विकल्प है। कल्पना एव शब्द का स्वभाव अन्यव्यवच्छेदात्मक है। यह ऐसा है अन्य प्रकार का नहीं है। 'वैसे—अश्व हरती आदि नाम है। जो अन्योपो—हात्मक होते हैं। वस्तु स्वभाव नहीं होता है।'

---

१६ — न महामते वचन परमार्थ, न च यद्वचनेना मिलप्यते स परमार्थ । तत्करस्य हेतो । यदुत

परमार्थार्यसुरवाभिलाप प्रवेशित्वात्परमार्थस्य वचन न परमार्थ । परमार्थस्तु महामते आर्य ज्ञान प्रत्यात्मगतिगम्योन वाग्विकल्प बुद्धि गोचर । — वैद्य, पी० एल० — सद्धर्मलङ्कावतार सूत्रम्, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९६३, पृष्ठ ३७

२० — तत्र महामते निमित्त यत्संस्थानाकृति विशेषाकार रूपादि लक्षण दृश्यते तन्निमित्तम् । यत् तरिर्मान्निमित्ते घटादि सजाकृतकम् — एवभिद नान्यथेति तन्नाम । येन तन्नाम समुदीतयति निमित्ताभिव्यञ्जक समधर्मेति वा, स महामते चित्तचैतसजा शब्दितो विकल्पो । पूर्वोक्त — पृष्ठ ६३ ।

इस दृष्टि से कहा जा सकता है कि दिडनाग अपने दार्शनिक विचारों विशेषकर अपोह की अवकल्पना की उद्भावना बौद्धोत्तर दर्शनो की अपेक्षा साक्षात् रूप से अभिधार्मिक एवं माध्यमिक दर्शन के प्रभाव में करते हैं। माध्यमिक दर्शन की भाँति दिडनाग यह मानते हैं कि निस्वभावता की अभिव्यक्ति अन्यापोह रूप में होती है। वस्तु के निस्वभाव होने के कारण ही शब्द केवल अर्थान्तर या शब्दान्तर का व्यवच्छेद ही करता है। क्योंकि वस्तु सज्ञा मात्र या सवृत्तिमात्र है। शब्दार्थ अन्य वस्तुओं से व्यवच्छिन्न होकर भी वस्तुसत् न होकर निस्वभाव होता है। वस्तु स्वभाव का प्रतिपादन विधि रूप में होता है न कि निषेध रूप में।

बौद्ध दार्शनिक मानते हैं कि शब्द का स्वरूप अन्यापोहात्मक होता है क्योंकि वह वस्तु को अन्य वस्तुओं से व्यवच्छिन्न करता है। शब्द साक्षात् रूप से वस्तुसत् का निरूपण नहीं करता है बल्कि शब्द अन्यापोह द्वारा अपने विषय का प्रतिपादन करता है। या शब्द अन्यापोह विशिष्ट वस्तु का अभिधान करता है। बौद्ध दर्शन के अनुसार गो विशेष का प्रत्यक्ष 'अगो' से व्यावृत्त होता है। क्योंकि गो में विद्यमान धर्म अगो—हरती, अश्व आदि में नहीं होता है। इसलिए साक्षात् रूप से प्रत्यक्षीभूत वस्तु 'अगो' से अलग होती है तथा अगो से अलग गो वस्तुसत् न होकर सवृत्तिसत् या सज्ञामात्र होने के कारण प्रज्ञप्तिमत् होती है। अतः 'गो' शब्द से प्रत्यय कल्पना प्रसूत होता है। इसलिए शब्द अन्यापोह के रूप में 'गो' सज्ञा या नाम को अभिहित करता है।

## अपोहवाद का अर्थ एवं प्रकार

बौद्ध दर्शन प्रमाण व्यवस्थावादी है न कि प्रमाणसप्लववादी। वह प्रमाण तथा प्रमेय के मध्य व्यवस्था मानते हुए प्रत्यक्ष एवं अनुमान के विषयो को एक दूसरे से पृथक् करते हुए 'स्वलक्षण' को प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय एवं 'सामान्य लक्षण' को अनुमान का विषय मानता है। बौद्ध दर्शन के अनुसार प्रमेय के आधार पर प्रमाण की सिद्धि होती है। लेकिन नागार्जुन के अनुसार प्रमाण-प्रमेय व्यवस्था परमार्थिक न होकर सावृत्तिक है। क्योंकि प्रमेय व्यवस्था को प्रमाण-प्रमेय प्रतीत्य समुत्पन्न होते हैं। 'इसी आधार पर दिङ्नाग प्रमाण-प्रमेय व्यवस्था को विज्ञान वादी परिप्रेक्ष्य में व्यवहारिक मानते हुए कवल प्रत्यक्ष एवं अनुमान को प्रमाण की श्रेणी में रखते हैं।' उसके अनुसार प्रत्यक्ष एवं अनुमान से व्यतिरिक्त न तो तीसरा प्रमाण है तथा स्वलक्षण और सामान्य लक्षण से पृथक् न तीसरा प्रमेय है।

---

२१ - अथ ते प्रमाण सिद्धया प्रमेय सिद्धिः प्रमेय सिद्धया च। भवति प्रमाण सिद्धिर्नास्त्युभयस्यापि ते

सिद्धिः।। वैद्य, पी० एल०-----विग्रह व्यावर्तनी, पूर्वोद्धृत कारिका ४७

२२ - प्रत्यक्षमनुमान प्रमाणे लक्षणद्वयं। प्रमेयं तत्र संधाने न प्रमाणान्तरं न च। -हटोरी,

मा०--प्रमाणसमुच्चय, हावर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, कैम्ब्रिज, १९६८, कारिका प्रथम/२



जिसे अन्य प्रमाण से गृहीत किया जा सके।<sup>२३</sup> बौद्ध दर्शन का प्रत्यक्ष सविकल्प न होकर निर्विकल्प होता है। सविकल्प प्रत्यक्ष जात्यादि से समवेत होने के कारण कल्पना या अनुमानात्मक है। इडियानुभव से उत्पन्न प्रत्यक्ष-पृष्ठाभावी-विकल्प भी सविकल्पक होता है। लेकिन सविकल्प प्रत्यक्ष में कल्पना एवं प्रत्यक्ष पृष्ठ भावी विकल्प को एकीकृत करके निश्चित किया जाता है। जैसे—यह गाय है। यहा यह 'स्वलक्षण' है। और 'गाय' कल्पना है। ये एक दूसरे से अलग हैं। लेकिन इन्हे भेदरूप में गृहीत न करके अभेद रूप में गृहीत किया जाता है। इसलिए कल्पना एवं शब्द स्वलक्षण को गृहीत न करने के कारण अप्रमाणिक होते हैं। बौद्ध दर्शन के मतानुसार कल्पना एवं शब्द भ्रान्त होने पर भी वस्तु के साथ परम्परया सम्बद्ध होने के कारण वस्तु का ज्ञान करा देते हैं। यथा मणि की प्रभा को देखकर मणि का ज्ञान हो जाता है।<sup>२४</sup>

---

२३ — तस्मादर्थ क्रिया सिद्धे सदसत्ता विचारणात्। तस्य स्वपररूपाभ्या गतेर्कयद्वय मतम्॥ न प्रत्यक्ष परोक्षाभ्या गेयस्यान्यस्य सम्भवः। तस्मात् प्रमेय दृत्वेन प्रमाणदृत्त्वभिष्यते॥ एकस्यार्थ स्वभावस्य प्रत्यक्षस्य सत रचयम्। कोऽन्यो भागो न दुष्ट स्याद य प्रमाणैः परीक्ष्यते॥ शास्त्री, द्वारिका दास ————— प्रमाणवर्तिक, पूर्वोद्धृत पृष्ठ ११७, १२०, २७३,

२४ — मणि प्रदीप प्रभयोर्मणि बुद्धया मिधावतो । मिथ्या ज्ञान विशेषऽपि विशेषार्थ क्रिया प्रति । — उपरिवत् पृष्ठ ११८—११९

लेकिन शब्द प्रमाण नहीं है। केवल प्रत्यक्ष एव अनुमान ही प्रमाण है। प्रत्यक्ष स्वलक्षण विषय मे नियत होता है। और अनुमान सामान्य लक्षण मे नियत होता है।<sup>२५</sup> आचार्य धर्मकीर्ति तार्किक विश्लेषण मे अन्त मे स्वलक्षण को ही प्रमेय मान लेते है। क्येकि सामान्य लक्षण असत होता है। स्वलक्षण ही 'स्व' एव 'पर' रूप मे द्वयय के रूप मे जाना जाता है।

बौद्ध दर्शन के मतानुसार प्रत्यक्ष एव अनुमान प्रमाण से पृथक 'शब्द प्रमाण' प्रमाणान्तर से न होकर अनुमान की तरह ही है। दिडनाग के अनुसार जिस प्रकार अनुमान अन्य वस्तुओ से व्यवच्छेद करके 'कृतकत्वादि' का ज्ञान कराता है। उसी तरह शब्द अन्यापोह पूर्वक अपने अर्थ को अवभाषित करता है।

---

२५ — न हि स्व—सामान्य लक्षणाभ्याम् अन्यत्र प्रमेयमस्ति । स्वलक्षणविषय नियत प्रत्यक्ष, सामान्य

लक्षण विषय नियत अनुमानम् ।' जम्बु विषय—द्विदशारन यचक्रम, पूर्वो० पृष्ठ ८८

२६ — भाव धर्मत्वाहा निश्चेत् भाव ग्रहण पूर्वकम् । तज्ज्ञान मित्यदोषोऽयम्, मेय त्वेक स्वलक्षणं ।।

शास्त्री, द्वारिकादास—प्रमाणवार्तिक, पूर्वो० पृष्ठ ११७

२७ — न प्रमाणान्तर शाब्दं अनुमानात् तथा हि तत् । कृतकत्वादिवत् स्वार्थ अन्यापोहेन भावते ।।

हटोरी, मा०—प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, पूर्वोद्धृत कारिका ५/१

आचार्य दिडनाग 'वस्तु' को स्वयं में स्वभावतः अनभिधेय मानते हैं। लेकिन नामन या जात्यादि से संयुक्त होकर शब्द द्वारा व्यक्त होती है। लेकिन नाम जात्यादि से योजना कान्पनिक है। इसी कल्पना में शब्द की प्रवृत्ति होती है। शब्द की प्रवृत्ति पञ्चधा होती है। जैसे — जाति, नाम, द्रव्य, गुण कर्म। यह पाचो कल्पनाएँ वस्तु के साथ सम्बद्ध होकर शब्द ज्ञान के लिए नई दिशा देती हैं।' इसी दृष्टिकोण से दिडनाग शब्द एवं कल्पना को एक दूसरे से अन्वित मानते हैं।' इन्हीं कल्पनाओं के आधार पर यदृच्छा शब्द, गुण शब्द, जाति शब्द, क्रियाशब्द, एवं द्रव्यशब्द की प्रवृत्ति होती है। लेकिन शातरक्षित केवल यादृच्छिक शब्द एवं जाति शब्द को मानते हैं। उनके अनुसार सभी शब्द विवक्षाधीन जन्म लेने के कारण या तो यादृच्छिक होते हैं।

---

२८ — यस्मिन् विषये शब्द प्रयुज्यते तस्य येनाङ्गेना विनाभावितया सम्बद्धस्ततः कृतकृत्वा

दिवदर्थान्तरं व्यवच्छेदेन द्योतयति । ततोऽनुमानान्न भिद्यते । जम्बुविषय—पूर्वो० पृष्ठ ६०७

२९ — 'यदृच्छा' शब्देषु नाम्ना विशिष्टोऽर्थ उच्यते द्वितीय इति । जाति शब्देषु जात्या गौरिति । गुण

शब्देषु गुणेन शुक्ल इति । क्रिया शब्देषु क्रिययापाचक इति । द्रव्य शब्देषु द्रव्येण दझडी विषणीति । अन्ये त्वर्थ शून्यैः शब्द रैवविशिष्टोऽर्थ उच्यते इति । यत्रेषा कल्पना नास्ति तत्प्रत्यक्षम् ।' हटोरी, मा० — प्रमाणसमुच्चय, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ २४०

३० — विकल्प योनय शब्दा विकल्पा शब्द योनय । कार्य कारणता तेषां नार्थ शब्दास्पृशन्त्यपि ।

शेरवात्स्की — बुद्धिस्ट लाजिक, पूर्वोद्धृत पृष्ठ ४०५ भाग २

या विभिन्न व्यक्ति विशेषो मे समान होने के कारण जाति शब्द होते है।<sup>३१</sup> शातरक्षित के अनुसार जाति आदि की वस्तुसत्ता नही होती है। इस लिए दिडनाग भी नाम योजना एव जाति आदि योजना मे भेद करते हुए कल्पना को केवल 'नामन' से सम्बन्धित करते है। दिडनाग के अनुसार जाति कल्पना या योजना तैथिक मत होने के कारण स्वीकार नही है।वैसे जाति सवृत्तिसत है। जो 'नामन्' द्वारा ही वस्तु के साथ सम्बद्ध होते है। इसलिए 'नामन्' से विशिष्ट अर्थ की प्रतीति होती है। क्योंकि 'नामन' कल्पना से अपृथक रूप से सम्बन्धित है। तथा नामन् के अधार पर ही वस्तु का अभिधान होता है।<sup>३२</sup>

---

३१ - दृच्छा शब्द वाच्याया जाते सदभावतो न च। अव्याप्ति रस्य मन्तव्या प्रसिद्धेस्तु प्रथक श्रुति ।।

शास्त्री, द्वारिका दास-----तत्त्वसंग्रह, पूर्वो०, पृष्ठ ४५३-५४

३२ - 'न शाबलेया दिव्यक्ति व्यतिरिक्ता जात्यादय परमार्थिका सन्ति सावृत्तास्त इत्यस्यार्थस्य प्रतिपादनार्थ मुक्त मिदं लक्षण कारणे, न तु पृथगपरा कल्पना दर्शयितुमिति । -

उपरिवत्, पृष्ठ ४५४-५५

३३ - यद्धा स्वमतसिद्धैव केवला कल्पनोदिता सर्वत्र नाम्ना युक्तोऽर्थ उच्यत इति योजनात् ।।

उपरिवत्, कारिका १२२३।

बौद्ध दर्शन के अनुसार शब्द नामन् मे प्रवृत्त होता है। जिस तरह वैभाषिक दर्शन मानता है। लेकिन दिङ नाग के अनुसार 'नामन्' जाति आदि वस्तुस्वभाव न होकर कल्पना है। 'नामन्' अर्थ शून्य या निस्वभावरूप मे विशिष्ट अर्थ का कथन करता है।<sup>३४</sup> क्योंकि जाति, द्रव्यादि अर्थ मे नाममात्र या सज्ञामात्र होते है।<sup>३५</sup> इस प्रकार जहा तैथिक दर्शन जाति,द्रव्य आदि को शब्द ज्ञान का प्रवृत्ति-निमित्त मानते हुए इन्हे पदार्थ के रूप मे अभिहित करता है। वही पर बौद्ध दार्शनिक इन पदार्थों को कल्पना प्रसूत अभिव्यक्त करते हुए इनकी वस्तु सत्ता का खडन करता है। बौद्ध न्याय के मतानुसार 'गौ' जाति शब्द का वाच्य 'गोत्व' वस्तुसत जाति न होकर अगोव्यावृत्ति मात्र है। 'गो' शब्द अन्यव्यावृत्तिपूर्वक 'गो' का अभिधान करता है। यह गो जाति आदि से निरपेक्ष अथवा अर्थशून्य अपोहमात्र होता है।<sup>३६</sup> शब्द अन्य वस्तु का निषेध करके वस्तु का अभिधान करता है। इसलिए प्रत्यक्षीकृत वस्तु के साथ शब्द या नाम की योजना 'कल्पना' है। कल्पना का स्वरूप अन्यापोहात्मक होता है। कल्पना एव शब्द वस्तु का ज्ञान अनुमान की तरह अतदाव्यावृत्ति के रूप मे होता है। दिङ नाग के अनुसार शब्द स्वरूपत अर्थ का ज्ञान नहीं करता है क्योंकि स्वभावत या विधिरूप से वस्तु का ज्ञान प्रत्यक्ष का धर्म है।<sup>३७</sup>

---

३४ - न तद् वस्त्वभिधेयत्वात् साफल्यदक्षसहते । नामादि वचने वक्तु श्रोतृवाच्यानुबन्धिनी ।।

शास्त्री,द्वारिकादास प्रमाणवार्तिक,पूर्वोद्धृतपृष्ठ १०४

३५ - 'अन्य इति बौद्धा अर्थ शून्यैरिति । जात्यादि निरपेक्षैरपोह मात्र गोचर शब्दै । शास्त्री, द्वारिका दास—तत्त्वसंग्रह, पूर्वो० पृष्ठ ४५५

३६ - ते तु जात्यादयो नेह लोकवद् व्यतिरकिण । इत्येतत्प्रतिपत्त्यर्थमन्ये त्वित्या दिवर्णितम् ।।  
—उपरिचत, कारिका १२२८

३७ - शब्दार्थ ग्राहि यद् यत्र तज्ज्ञान तत्र कल्पना । स्वरूप च न शब्दार्थ तत्राध्यस अतोऽखिलम् ।।

शास्त्री, द्वारिका दास—प्रमाणवार्तिक, पूर्वोद्धृत कारिका - प्रत्यक्ष/२८७

शब्द द्वारा विधि रूप में अर्थ का ज्ञान मानने पर समस्त जगत को प्रत्यक्षमय स्वीकार करना पड़ेगा, जोकि अनुभव विरुद्ध है। बौद्ध न्याय के अनुसार वर्ण, संस्थान एवं अन्य धर्मों से उपेत 'घट' वस्तु का ज्ञान इन्द्रियानुभव द्वारा साक्षातरूप से नहीं होता है। क्योंकि वस्तु के ये धर्म काल्पनिक या विकल्पित होते हैं। जबकि इन्द्रियानुभव में 'विकल्प' को कोई महत्व नहीं होता है। एक वस्तु नील वर्ण के रूप में तभी जानी जाती है 'नीलम इति विजानाति'। जबकि वह अनील वस्तुओं से व्यावृत्त होती है और अन्य वस्तुओं से 'व्यावृत्ति' या 'अन्यापोह' कल्पना के अलावा कुछ नहीं हैं। इसी तरह एक वस्तु गोलाकार रूप में तब जानी जाती है जब कि वह अगोलाकार वस्तुओं से व्यवच्छिन्न होती है। वैसे वस्तु के अनेक धर्म अन्य वस्तुओं से व्यवच्छिन्न होने के कारण विकल्पित या कल्पना प्रसूत होते हैं। इस रूप में वस्तु अनेक धर्मों के साथ कल्पित होती है। अतः इन्द्रियानुभव में वस्तु का बोध सवार्थ या विभिन्न धर्मों के रूप में न होकर स्वसंवेद्य रूप में प्रत्यक्षीभूत होता है क्योंकि प्रत्यक्ष में वस्तु का विषयलोकन मात्र होता है।<sup>१</sup> इसलिए शब्द का विषय स्वलक्षण नहीं होता है। शब्द कल्पना ग्राही होने के कारण अनुमान की तरह अन्यापोहात्मक होता है। बौद्धों के मत में अनुमान में 'हेतु' साध्य की सिद्धि अन्यापोह पूर्वक करता है। पर्वत में धूम को देखकर अग्नि का अनुमान हेतु आधारित होता है। धूम अग्नि का हेतु है। अनुमान द्वारा 'प्रकाश ऊष्णता' आदि विभिन्न धर्मों को धारण करने वाली विशेष वस्तु का ज्ञान एकात्म रूप में न होकर विशेष अग्नियों में सामान प्रसवात्मिका 'सामान्य अग्नि' का ज्ञान होता है।

---

३८ - धर्मिणोऽनेकरूपस्य नेन्द्रियात्सर्वथा गतिः । स्वसंवेद्यमनिर्देश्यमरूपमिन्द्रियगोचरः ।। हटोरी,

जबकि 'प्रकाश-ऊष्णता' से पृथक् 'अग्नि सामान्य' का अस्तित्व वस्तुसत् रूप में नहीं होता है। यह 'अग्नि सामान्य' बुद्धि में आरोपित विकल्पमात्र या प्रत्यय मात्र हैं। जबकि वस्तु सत् 'अग्नि' विभिन्न धर्मों का एकात्मरूप होता है।' बौद्ध न्याय के अनुसार जो अग्नि नहीं है। जैसे पृथ्वी, जल, इत्यादि उसमें धुआ नहीं होता है। अतः धूम को देखकर अग्नि का ज्ञान या अनुमान 'अनाग्नि' नहीं है। इस रूप में होता है अथवा अनाग्नि का व्यवच्छेद करके 'अग्नि' का अनुमान होता है। इस 'अग्नि' की अनुमति बाह्य रूप से सत् एव विभिन्न धर्मों से युक्त व्यक्ति विशेष 'अग्नि' के बिना होती है। इसलिए हेतु के द्वारा अन्यापोहपूर्वक साध्य की सिद्धि होती है।

दिङ्नाग के अनुसार शब्द भी अनुमान की तरह अपने अर्थ का अभिधान करता है। उसके अनुसार वस्तु अनेक धर्मसमगी होती है। कोई भी एक शब्द उन सभी धर्मों को व्यक्त करने में असमर्थ होता है। वैसे शब्द वस्तु के किसी एक धर्म का आश्रय बनाकर उसका अभिधान करता है। जैसे-सत्ता, ज्ञेयत्वादि। कोई भी शब्द इन सभी से अविनाभावसय से सम्बन्धित नहीं होता है।

---

३६ - शास्त्री, रिजवानुल्ला---बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एकविमर्शात्मक अनुशीलन

(शोध प्रबन्ध) पृष्ठ २५-५६

४० - 'न प्रमाणान्तरं शाब्दम् अनुमानात् तथा हि तत्। कृतकत्वादिवत् स्वार्थं अन्यापोहेन भाषते।

हटोरी, मा०---प्रमाणसमुच्चय वृत्ति, पूर्वो० कारिका ५/१

४१ - बुद्ध्यापि अभिधेयस्य न शब्दात् सर्वथा गतिः। स्वसम्बन्धानुरूप्यात् तु व्यवच्छेदार्थकार्यासौ।।

उपरिवत्, कारिका ५/१२

शब्द उसी अंश को व्यक्त करता है। जो अर्थान्तर व्यवच्छेद से अपृथक् रूप से सम्बन्धित होता है। '— इसी तरह कई शब्द एक एवं समान वस्तु को अभिव्यक्त करते हैं। जैसे — वृक्ष, द्रव्य, पार्थिव, एव सत् इत्यादि शब्द एक एव समान वस्तु को अन्यापोहपूर्वक व्यक्त करते हैं। विभिन्न शब्दों द्वारा साक्षातरूप से वस्तुसत्ता का अभिधान मानने पर सभी शब्द परस्पर समानार्थक हो जायेंगे एव सभी एक एव समान वस्तु को व्यक्त करेंगे। इसलिए यह मानना विसंगतिपूर्ण है कि शब्द अनेक धर्म समगीवस्तु को साक्षातरूप से व्यक्त करता है। इस प्रकार की स्थिति में यह स्वीकार करना पड़ता है कि शब्द सत्तावस्तु को व्यक्त नहीं करता है। अनेक धर्म समगी वस्तुसत्ता का एक ईकाई के रूप में सवार्थबोध प्रत्यक्ष द्वारा होता है क्योंकि प्रत्यक्ष कल्पना पोह होता है।" दिड नाग के अनुसार शब्द का मुख्य कार्य साक्षात रूप से प्रत्यक्षी भूत वस्तु में अन्य वस्तु से व्यवच्छेद करना है। एक ही वस्तु में 'वृक्ष' शब्द 'अवृक्ष' से एव 'द्रव्य' 'अद्रव्य' से व्यवच्छेद करता है। दूसरी वस्तु से व्यवच्छिन्न होने के कारण ही वस्तु का अभिधान भिन्न-भिन्न शब्दों में हो जाते हैं। इस तरह शब्द वस्तु के उसी अंश का अभिधान करता है जो अन्य वस्तु से व्यवच्छिन्न होता है।" वास्तव में वस्तु अनेक धर्मसमगी होती है। शब्द वस्तु के जिस अंश के लिए प्रयोग होता है वह विकल्पित होती है। यह विकल्पित धर्म बुद्धि द्वारा अन्यापोह पूर्वक निश्चित होता है।

जैन दर्शन वस्तु को अनन्तधर्मात्मक मानता है तथा वस्तु के अभिधान के लिए 'स्यादवाद' को मानता है। जैन दर्शन के अनुसार वस्तु का एक अंश ही ज्ञान का विषय बनाता है। इस आशिक ज्ञान की एकागीय सत्यता को अभिहित करने के लिए 'स्यात' शब्द का प्रयोग होता है। इस दृष्टि से अपोहवाद एव स्यादवाद के मध्य समानता दिखाई पड़ती है। क्योंकि दिड नाग भी स्वार्थ को सार्थक प्रभावित करने के लिए अपोह का परिच्छेद जरूरी मानते हैं। वह 'स्वार्थ' सज्ञामात्र या नाम मात्र होता है। लेकिन अपोहवाद एव स्यादवाद में अंतर है। 'स्यादवाद' वस्तु के अनन्त धर्मों को परमार्थिक रूप से विद्यमान मानकर प्रयोग होता है। जबकि बौद्ध दर्शन वस्तु के अनेक धर्मों को विकल्पित मानता है। उसके अनुसार कल्पना एव शब्द अर्थान्तर निवृत्ति विशिष्ट होता है। शब्द वस्तु धर्म का सस्पर्श विच्छेदपूर्वक ही करता है। इसलिए शब्द एक वस्तु का अभिधायी नहीं होता।" वैसे स्यादवाद तभी सार्थक हो सकता है जबकि अपोहवाद को मान लिया जाय। वस्तु की एकागीय सत्यता अन्य धर्म के अन्यापोह पर ही निश्चित हो सकती है। इस दृष्टिकोण से 'स्यादवाद' अपोहवाद का अनुपूरक सिद्धान्त है।



अपोहवाद के अनुसार शब्द साक्षातरूप से वस्तुसत का अभिधान नहीं करता है। शब्द का कार्य केवल एक वस्तु का अन्य वस्तुओं से व्यवच्छेद मात्र करना है। बौद्ध दर्शन के अनुसार वस्तुसत अनन्त धर्मों की अविभाज्य इकाई होती है। कोई एक शब्द वस्तु को उसकी समग्रता के साथ गृहीत करता है। शब्द वस्तु के समग्रता को व्यक्त करने में अरामर्थ है। शब्द वस्तु के केवल एक धर्म को अन्य वस्तुओं से व्यवच्छिन्न करके अभिव्यक्त करता है।

---

४२ - पुन पुनरभिज्ञाने निष्ठासक्ते स्मृतादिवत् । प्रत्यक्ष कल्पना पोढ नाम जात्यादि योजना ।। हटोरी,

मा० - प्रमाण समुच्चय, पूर्वो० का० १/३

४३ - हटोरी, मा०—प्रमाण समुच्चय, पूर्वो, प्रस्तावना पृष्ठ १,

४४ - 'शब्दोऽर्थान्तरनिवृत्तिविशिष्टान एव भावा न आह । उपरिवत्, पृष्ठ १३६, वस्तु धर्मस्य सस्पर्शा विच्छेद करणे हवने । स्याद सत्य स हि तत्रेति नैकवस्त्वभिधायिनी ।।

शास्त्री, द्वारिका दास—प्रमाणवर्तिक, पूर्वो०, पृष्ठ २६८,

जैसे - 'गो' शब्द का कार्य साक्षातरूप से प्रत्यक्षीभूत वस्तु को अगो जैसे - हस्ती, अश्व आदि से अलग करना है क्योंकि शब्द वस्तु को उसके अनन्त धर्मों के साथ अभिव्यक्त करता है। 'गो' वस्तु प्राणी शब्द के द्वारा भी अप्राणी से व्यवच्छिन्न होकर अभिहित हो सकती है। जबकि वस्तु एक एव समान होती है। इसमें प्रयोग हुए दो शब्द परस्पर समानार्थक नहीं होते हैं क्योंकि वे वस्तु विभिन्न धर्मों से सम्बद्ध होते हैं। इस दृष्टि से दिङ्नाग कहते हैं कि शब्द वस्तु के उसी अंश को व्यक्त करता है। जो कि अन्य वस्तुओं से व्यावृत्त होता है। इसलिए वस्तु के अविभाज्यसत् होने की दशा में शब्द वस्तु के उसी अंश के लिए प्रयुक्त होता है जो कल्पना प्रसूत होता है। यह कल्पना अन्यापोहात्मक होती है। जिसकी वस्तु सत्ता नहीं होती है अर्थात् वस्तु शून्य होती है।

धर्मकीर्ति दिङ्नाग की तरह यह मानते हैं कि जाति, गुण, क्रिया, विशेषण, वस्तु ग्राही ज्ञान में अवभासित नहीं होते हैं। इसलिए जाति आदि का योग अर्थ के साथ नहीं होता है।<sup>४५</sup>

शब्द की योजना जात्यादि में न होकर अन्यव्यावृत्ति में होती है। शब्द का सकेत उसी विषय में होता है जिसे शब्द 'ज्ञान' का विषय बनाता है। धर्मकीर्ति के मतानुसार शब्द सकेत अन्वयात्मक होता है। क्योंकि घट शब्द से सभी घट व्यक्त होता है। लेकिन स्वलक्षण अन्वयि होता है। उसमें शब्द सकेत संभव नहीं है।<sup>४६</sup>

४५ - तस्माद जात्यादितद्योगा नार्थे तेषु च न श्रुतिः । सयुज्यतेऽन्य व्यावृत्तौ शब्दानामेव

योजनात् ॥ उपरिवत्, कारिका-प्रत्यक्ष १७३

४६ - शब्दस्यान्वयिन कार्यमर्थेनान्वयिना स च । अन्वयी धियोऽभेदाद् दर्शनाभ्यास निर्मित ॥

उपरिवत्, कारिका-प्रत्यक्ष १६८,

शब्द अन्यव्यवच्छेद रूप होता है। अतः शब्द का सकेत अन्यापोह के साथ होता है। इसलिए शब्द का वाच्य 'अन्यापोह' है न कि 'स्वलक्षण' है। शब्द का स्वार्थ अन्यव्यावृत्ति रूप होता है। शब्द 'अन्यव्यावृत्ति एव स्वार्थ' का अभिधान अलग-अलग रूप में नहीं करता है। बल्कि स्वार्थाभिधान से ही अन्यव्यावृत्ति जानी जाती है। क्योंकि स्वार्थ भेद रूप होता है। लेकिन स्वार्थ को लेकर दिड नाग एव धर्मकीर्ति के बीच मतभेद पाया जाता है। धर्मकीर्ति के अनुसार 'स्वार्थ' प्रतिबिम्बित अर्थाकार होता है। जो अतदव्यावृत्तिरूप होता है। जो बाह्य रूप में प्रतीत होता है। किन्तु 'अर्थाकार-प्रतिबिम्बित' अर्थस्वरूप नहीं होता। इसका मुख्यकारण यह है कि यह भ्रान्ति या वासना से निर्मित होता है। जिस प्रकार तिमिर रोग से ग्रस्त व्यक्ति को प्रतीत होने वाला केशादि वांछ्य न होते हुए भी बाह्य रूप में प्रतीत होता है। उसी प्रकार विकल्पाकार भी अविधावशात् बाह्य रूप में प्रतिभासित होता है। धर्मकीर्ति के अनुसार प्रतिबिम्बित अर्थाकार 'बुद्धयाकार' होता है। यह बुद्धयाकार दो प्रकार का होता है। जैसे-बुद्धि का स्वभावभूत आकार एव बुद्धि का आकार। बुद्धि का स्वभावभूत आकार 'स्वलक्षण' होता है। स्वलक्षण शब्द का विषय नहीं होता है। उसे शब्द का विषय स्वीकार करने पर वस्तुभूत विषय ही शब्द का विषय हो जायेगा।

---

४७ - विकल्पप्रतिबिम्बेषु तन्निष्ठेषु निबध्यते। ततोऽन्यापोह निष्ठत्वा दुक्ता न्यापोहकृत श्रुतिः॥

व्यतिरेकीव यज्ज्ञाने भात्यर्थ प्रतिबिम्बकम्। शब्दात् तदपि नार्थात्मा भ्रान्ति सवासनोदभवा॥

तस्याभिधाने श्रुतिभिरर्थे कोऽशोऽवगम्यते। तस्यागतौ च सकेत क्रिया व्यर्था तदर्थिका॥

शब्दोऽर्थाश कमाहेति तत्रान्यपोह उच्यते। आकार स च नार्थेऽस्ति त वदन्नर्थमाक् कथम्॥

उपरिवत्, पृष्ठ १५०-५१

वैसे—शब्द का विषय ज्ञानगत आकार है। जो कल्पना का विषय होता है। इसके विरुद्ध 'स्वलक्षण' अतदव्यावृत्त 'अर्थ प्रतिबिम्ब' होता है। इसलिए उसे कल्पना का विषय नहीं माना जा सकता है। वास्तव में शब्द की प्रवृत्ति विकल्प से उत्पन्न अन्यव्यावृत्ता—कार में होती है क्योंकि शब्द का प्रवर्तन अन्यव्यावृत्ति में ही होती है।

शातरक्षित भी धर्मकीर्ति की भांति दिङ्नाग के सिद्धान्त को अन्यथा रूप में विवेचित करते हैं। शातरक्षित के अनुसार शब्द का 'स्वार्थ' केवल 'अन्यपोह' नहीं हो सकता है क्योंकि तब तो 'गो' का अर्थ 'अगो' व्यवच्छेद मात्र ही होगा। इस प्रकार की स्थिति में शब्द अन्य का व्यवच्छेद करते हुए उसी का कथन करेगा क्योंकि स्वार्थ से 'अन्यव्यवच्छेद' है। वैसे 'स्वार्थ' स्वलक्षण होता है जिसे शब्द अन्यव्यवच्छेद पूर्वक कहता है। शातरक्षित के मतानुसार 'स्वलक्षण' उपचार से शब्द का विषय होता है। शब्द 'अगो' को हटाकर 'गो' प्रतिबिम्बित को कहता है। शब्द विकल्प प्रतिबिम्ब को उत्पन्न करता है। यह प्रतिबिम्ब ही शब्द का स्वार्थ होता है। शातरक्षित के अनुसार स्वलक्षण रूप स्वार्थ में अर्थान्तर से व्यवच्छिन्न प्रतिबिम्ब की व्यावृत्ति होती है। इसलिए स्वार्थ प्रतिबिम्बात्मक है जिसको शब्द अन्यपोहपूर्वक कथित करता है।'

---

४८ — 'अर्थान्तर व्यवच्छेद कुर्वती श्रुतिरुच्यते। अभिधृत्त इति स्वार्थमित्येतद विरोधितत् ।।

वाह्ययार्थाध्यव सायेन प्रवृत्त प्रतिबिम्बकम् । उत्पादयति येनेय तेनाहेत्यपदिश्यते ।।

न तु स्वलक्षणात्मन स्पृशत्येषा विभेदिनम् । तन्मात्राशातिरेकेण नास्त्यस्या अभिधाक्रिया ।।

शास्त्री, द्वारिका दास—तत्त्वसंग्रह, पूर्वोद्धृत, पृष्ठ ३६४,

शातरक्षित इसी आधार पर अपोहवाद का भेद करते हैं। उनके अनुसार अपोह दो प्रकार का होता है — १—प्रसज्य २—पर्युदास। फिर पर्युदास के भी दो प्रकार होते हैं—‘क’—बुद्धयात्मा ‘ख’ अर्थात्मा। इनमें प्रसज्य अपोह प्रतिषेध रूप होता है। जैसे ‘गो’ ‘अगो’ नहीं है। प्रसज्यापोह में अन्यापोह बिल्कुल स्पष्ट होता है। लेकिन शातरक्षित के अनुसार शब्द का विषय न तो प्रसज्य प्रतिषेध होता है और न स्वलक्षण होता है। वैसे शब्द के द्वारा प्रसज्यापोह का ग्रहण सामर्थ्य से या उपचार के माध्यम से होता है। क्योंकि किसी भी वस्तु का स्वरूप अन्य वस्तुओं से व्यवच्छिन्न (तद् भिन्न—भिन्न) होता है। इसलिए ‘प्रसज्यापोह’ लाक्षणिक रूप में शब्द का विषय होता है। व्यक्ति जब शब्द से वस्तु को कहता है। तब अर्थापत्ति रूप में विजातीय वस्तुओं से व्यावृत्ति का भी ज्ञान हो जाता है।”

शातरक्षित मानते हैं कि ‘बुद्धयात्मापोह’ विभिन्न वस्तुओं में अनुगत आकार की प्रतीति है। यह एक ‘प्रत्यवर्ती’ का हेतु है। बौद्ध दर्शन के मत में ‘सामान्य’ के बिना भी अनुगताकार की प्रतीति होती है। जिस तरह हरीतिकी। जैसे— हरे, धात्री एव आवला आदि एक दूसरे से परस्पर भिन्न होते हैं। लेकिन वे सभी ज्वारादिशमन कार्य की निष्पत्ति समान रूप से करते हैं।

---

४६ — तथाहि द्विविधोपोह पर्युदास निषेधत । द्विविध पर्युदासोऽपि बुद्धयात्मात्मात्मभेदत ॥

उपरिवत, कारिका—१००३

५० — प्रसज्य प्रतिषेधश्च गोरमौर्न भवत्ययम् । अति विस्पष्ट एवायमन्यापोहोऽव गम्यते ॥

साक्षादाकार एतस्मिन्नेव च प्रतिपादिते । प्रसज्य प्रतिषेधोऽपि सामर्थ्येन प्रतीयते ॥

उपरिवत, कारिका — १०००६ एव १००१२,

जबकि उनमें कोई समान धर्म नहीं होता है। इसी तरह शाबलेयादि गौ भी एक दूसरे से अलग होते हैं। लेकिन उनमें एक 'प्रत्यवमर्श' हो जाता है। यह एक 'प्रत्यवमर्श' अर्थ प्रतिबिम्ब रूप होता है इसी को बुद्धयात्मा कहा जाता है। जो पर्युदास के रूप में दूसरे से व्यावृत्त होता है। शातक्षित के मतानुसार बुद्धयात्मा को ४ कारणों से अन्यापोह कहते हैं। — १—यह स्वयं अन्य प्रतिभासों से भिन्न रूप होता है। २—अन्य वस्तुओं से व्यावृत्ति के द्वारा किसी भी वस्तु की प्राप्ति का कारण होता है। ३—यह उन वस्तुओं द्वारा गृहीत होता है जो व्यावृत्त होते हैं। ४—यह विजातीय पदार्थों को परावृत्त करके स्वलक्षण रूप में भ्रान्ति रूप में जाना जाता है। उपर्युक्त इन चार कारणों में 'बुद्धयापोह' मुख्य रूप से अन्य विकल्पों के माध्यम से प्रतिभासों से भिन्न प्रतिभास रूप होता है। क्योंकि यह आरोपित प्रतिभास अन्य से व्यवच्छिन्न होता है। अतः इसे 'अन्यापोह' कहा जाता है।<sup>५१</sup>

शातक्षित के अनुसार शब्द ज्ञान में अर्थ प्रतिबिम्ब का प्रतिभास होता है। यह अर्थ प्रतिबिम्ब 'बुद्धयात्मा' या 'बुद्धयापोह' होता है। यह बुद्धयात्मा बाह्यार्थ का प्रतिबिम्ब होता है। जो बाह्यार्थ का अध्यवसाय करता है। इसलिए शब्दार्थ प्रसज्यापोह या अर्थात्मापोह न होकर 'बुद्धयात्मापोह' होता है। शब्द ज्ञान में केवल निषेधमात्र का अवभास नहीं होता है बल्कि शब्द के द्वारा प्रतिबिम्ब को वाच्य कहते हैं। अतः शब्द उत्पन्न होता है। एव प्रतिबिम्ब को वाच्य कहते हैं।

---

५१ — एक प्रत्यवमर्शस्य च उक्ता हेतवः पुरा। अभ्यादिसमा अर्थाः प्रकृत्यैवान्य भेदिनः ॥

तानुपाश्रित्य यज्जाने भारत्यर्थं प्रतिबिम्बकम्। कल्पकेऽर्थात्मताऽभावेऽप्यर्था इत्येव निश्चितम् ॥ प्रतिभासान्तराद् भेदादन्य व्यावृत्त वस्तुन। प्राप्ति हेतु तयाऽश्लिष्ट वस्तु द्वारा गतेरपि ॥ विजातीयपरावृत्त तत्फल यत्स्वलक्षणम्। तस्मिन् अध्यवसायाद्वा तादात्म्येनास्य विप्लुतैः ॥ उपरिवत्, कारिका १००४-७

इसलिए शब्द एव शब्दार्थ के मध्य वाचक वाच्य सम्बन्ध होता है।<sup>५२</sup> अर्थात्मापोह प्रसज्यापोह एव बुद्ध्यात्मापोह से भिन्न है। यह अर्थस्वभाव होता है। शातरक्षित के मतानुसार अर्थस्वभाव 'स्वलक्षण' है। यह स्वलक्षण अन्य विजातीय वस्तुओं से व्यावृत्त होता है। इसलिए अर्थात्मापोह 'स्वलक्षणापोह' ही है। उनके अनुसार 'स्वलक्षण' वस्तु भी अपोह का आधार होती है। यह भी विजातीय वस्तुओं से व्यावृत्त होती है। अतः इसे अपोह कहते हैं।<sup>५३</sup> वैसे प्रसज्यापोह एव अर्थात्मापोह उपचार से शब्द का स्वार्थ कहा जाता है। जबकि ये दोनों साक्षातरूप शब्द के विषय नहीं होते हैं। शब्द का साक्षाद् विषय बुद्ध्यापोह होता है।<sup>५४</sup> शातरक्षित के मतानुसार शब्द के कार्य के रूप में 'अपोह' प्रयुक्त है क्योंकि 'गो' शब्द 'गो' के प्रतिबिम्ब को 'अगो' का व्यवच्छेद करते हुए उद्भाषित करता है। 'प्रयुक्त' अपोह निषेध या प्रतिषेध की तुलना में विधान करता है।

---

५२ - तत्राय प्रथम शब्दैरपोह प्रतिपाद्यते । बह्वयार्थाध्यवसायिन्या बुद्धे शब्दात् जन्मनि ।

वाच्यवाचकभावोऽयं जातो हेतु फलात्मकः ।। उपरिवत्, पृष्ठ ३६२

५३ - तत्रान्योऽपोह इत्येषा सङ्गोक्ता सन्निबन्धना । स्वलक्षणेऽपि तद्धेतावन्य विश्लेषभावतः ।।

—उपरिवत्, कारिका १००८,

५४ - न तदात्मा परात्मेति सम्बन्धे सति वस्तुभिः । व्यावृत्तिवस्त्वधिगमोऽप्यर्थादेव भवत्यतः ।।

तेनायमपि शब्दस्य स्वार्थ इत्युपचर्यते । न तु साक्षादयं शब्दो द्विविधोऽपोह उच्यते ।।

उपरिवत् पृष्ठ ३६३

जब कि प्रसज्य अपोह किसी भी वस्तु का विधान नहीं करता। शातरक्षित के अनुसार 'अपोह' निषेधात्मक होता है। लेकिन अन्य से अपोहय होने के कारण 'प्रतिबिम्ब' ही अपोह होता है। क्योंकि यह 'प्रतिबिम्ब' दूसरे शब्दों द्वारा उत्थापित प्रतिबिम्ब से अलग होता है। इस तरह शातरक्षित 'अपोह' के प्रतिषेधात्मक स्वरूप को विधानरूप में बदल देते हैं। उनके अनुसार शब्दज्ञान में अर्थ प्रतिबिम्ब प्रतिभासित होता है। यह 'प्रतिबिम्ब' विशेषों के प्रत्यक्ष आधृत होकर उद्भाषित होता है। इसी कारण यह प्रतिबिम्ब सववस्तु के रूप अवभासित होता है।<sup>५५</sup> इसलिए शब्द साक्षातरूप से विधि रूप में मुख्यार्थ के रूप में आकार को व्यक्त करता है।

दिङनाग का कहना है कि विधि रूप में शब्द की प्रवृत्ति मानने पर वस्तु का सर्वात्म रूप में ग्रहण होना चाहिए। लेकिन वृक्ष, पार्थिव, द्रव्य, सत् एव ज्ञेय शब्द द्वारा अनुलोम रूप में निश्चय होने पर भी प्रतिलोम रूप में नहीं होता है। इसलिए विधि रूप में शब्द की प्रवृत्ति नहीं होती है। वैसे शब्द के माध्यम से अर्थ का अभिधान अन्वय एव धतिरेक दोनों रूप में होता है। अन्वय एव व्यतिरेक से अलग होकर शब्द या लिंग के द्वारा स्वार्थ का ख्यापन नहीं होता है। वस्तु के अनन्त धर्म होने के कारण शब्द के द्वारा सर्वथा गति संभव नहीं होती है। दिङनाग के मतानुसार अन्वय एव व्यतिरेक दोनों शब्द एव लिंग के अग हैं फिर भी प्रधानत व्यतिरेक के द्वारा ही स्वार्थभिधान होता है। जिस प्रकार हेतु अविनाभाव सम्बन्ध से उपेत होकर स्वार्थ को व्यक्त करता है।

---

५५ — तानु पाश्रित्य यज्ज्ञाने भात्यर्थ प्रतिबिम्बकम् । कल्पकेऽर्थात्मताऽभावेऽप्यर्था इत्येव



उसी तरह व्यतिरेक भी स्वार्थ को व्यक्त करता है। दिङ्नाग के मतानुसार वृक्ष आदि वस्तु अनन्त धर्म अथवा पुष्प, फल आदि भेद से युक्त होती है। जिसका शब्द के माध्यम से अभिधान संभव नहीं है। यदि 'वृक्ष' शब्द द्वारा सर्वथा पुष्पित, फलित आदि का अभिधान होता है। तब तो यह स्वीकार करना पड़ेगा कि बिना सम्बन्ध के विधि रूप में ही अभिधान होता है। लेकिन वृक्ष शब्द कहने पर पुष्पित आदि का व्यभिचार होता है। अतः विधि रूप में वस्तु का अभिधान संभव नहीं है क्योंकि विधि प्रत्यक्ष का धर्म है इसलिए यह मानना पड़ता है कि अर्थान्तर व्यतिरेक रूप में ही शब्द द्वारा वस्तु का अभिधान होता है।<sup>१</sup> इस तरह दिङ्नाग के अनुसार शब्द अन्यापोहपूर्वक 'स्वार्थ' का अभिधान करता है।

दिङ्नाग के अनुसार शब्दार्थ अन्यापोह मात्र है यहाँ यह प्रश्न उठता है कि अन्यापोह को मान लेने पर समानाधिकरण या विशेष विशेषभाव कैसे होता है? दिङ्नाग के अनुसार नीलोत्पल आदि शब्दों में समानाधिकरण अपोह भेद से सम्भव होता है। नील का अनील से अपोह एव उत्पल का अनुत्पल से अपोह अलग-अलग न होकर समुदाय के रूप में होता है। नीलोत्पल में केवल नील या केवल उत्पल का अपोह मानने पर नीलोत्पल का अभिधान व्यर्थ हो जाता है। जैसे— 'नील' शब्द में 'नी' एव 'ल' शब्द को अलग-अलग लेने पर नील का अभिधान निरर्थक हो जाता है।<sup>२</sup>

---

५६ - अदृष्टेरन्य शब्दार्थे स्वार्थस्याशेऽपि दर्शनात् । श्रुते. सम्बन्धसौकर्यं न चास्ति व्यभिचारिता ।।

वृक्षत्वापार्थिव द्रव्य सज्ज्ञेयाः प्रातिलोम्यत । चतुस्त्रिदृयेक सन्देहे निमित्तं निश्चयेऽन्यथा ।।

प्रमाण समुच्चय ५/३४-३५ मुनि जम्बु विजय-----पूर्वो० पृष्ठ ६५०-५१

५७ - अपोदयभेदाद् भिन्नार्था स्वार्थभेदगतौ जडाः । एकत्राभिन्न कार्यं त्वाद् विशेष विशेष्यका ।। न

हि तत् केवल नील न च केवल युत्पलम् । समुदायाभिधेयत्वात् ।। उपरिवत्, प्रमाणसमुच्चय

५/१४-१५

## अपोह के कार्य

बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार अपोह द्वारा ही अनुभव मूलक जगत की सृष्टि होती है। वस्तुतः यह जगत मनुष्य के मस्तिष्क की कल्पना मात्र है। लेकिन अपोह द्वारा यह सत्य प्रतीत होता है। जगत को वास्तविक रूप देने में अपोह को द्विविध समन्वय की जरूरत पड़ती है।<sup>4</sup> पहले समन्वय में हम 'यह गाय है' 'यह श्वान है' इस तरह का निर्णय देते हैं यहाँ मानसिक आकार और स्वलक्षण (जो परस्पर पूर्णरूप से भिन्न हैं) के बीच एक मिथ्या तादात्म्य की स्थापना की जाती है। हम उन दोनों को एक ही वस्तु मानते हैं। द्वितीय समन्वय में हम अत्यन्त भिन्न स्वलक्षणों को अज्ञानवश एक रूप मान लेते हैं। और उन्हें एक ही शब्द द्वारा सम्बोधित करते हैं। मानो वे एक ही वर्ग के सदस्य हों और एक ऐसे समान्य से युक्त हों जो सभी में व्याप्त हो। इस तादात्म्य की उत्पत्ति का कारण कोई ऐसा समान्य गुण नहीं जो किसी वर्ग की सभी वस्तुओं में विद्यमान है। अपितु यह कि एक वर्ग की सभी वस्तुएँ अन्य वर्ग की सभी वस्तुओं के समान्य से भिन्नता रखती हैं। उदाहरण के लिए हम गाय, भैंस, अश्व या किसी अन्य वस्तु को देखें। यद्यपि गायें पूर्णतया भिन्न हैं। और उनमें ऐसा कोई समान्य गुण नहीं है जो सभी गायों में पाया जाता हो सिवा इसके कि वे दूध के व्यापार में समानता रखती हैं और उनकी उत्पत्ति समान कारणों से होती है किन्तु उन सभी गायों में एक निषेध मूलक समान्य है। और वह यह कि वे अगाय, अश्व, सिंह आदि से समान रूप से भिन्न हैं।

किन्तु उपर्युक्त समन्वयों में से हमें दो क्रियाओं की भ्रान्ति नहीं होनी चाहिए। वस्तुतः ये एक ही क्रिया के दो पक्ष हैं। जो अन्योन्याश्रित हैं। और एक दूसरे के पूरक हैं। उदाहरण के लिए प्रथम समन्वय के प्रत्यक्षमूलक निर्णयों 'यह गाय है', यह अश्व है आदि में गाय का मानसिक आकार द्वितीय समन्वय के कारण ही संभव होता है। वस्तुतः वास्तविक प्रक्रिया इस प्रकार घटती है हमें ज्यों ही किसी वस्तु का इन्द्रिय सवेदन होता है। हमारी स्मृति उद्बुद्ध होती है। और हमें उस वस्तु के नाम का स्मरण हो जाता है। और नाम का स्मरण होते ही उस वस्तु का सामान्य आकार हमारे सामने उपस्थित हो जाता है यह प्रक्रिया विपरीत ढंग से भी घटती है। विशेषकर उन परिस्थितियों में जब वर्ग विषयक नाम से हमारा परिचय प्रगाढ़ नहीं होता। इस स्थिति में सर्वप्रथम हमें किसी वस्तु का सवेदन होता है। सवेदन से सामान्याकार का अविर्भाव होता है। तदनन्तर उसे किसी वर्ग विषयक नाम से सम्बद्ध किया जाता है। समान्यतः किसी ऐसे व्यक्ति के सम्बन्ध में जो वर्ग विषयक सज्ञाएँ (नाम) अविच्छिन्न रूप से सम्बद्ध होती हैं। और एक का स्मरण होते ही दूसरे का स्मरण हो जाता

है।" उपर्युक्त प्रक्रिया का आचार्य दिङ्नाग ने निम्न शब्दों में वर्णन किया है। उनका कथन है कि शब्दो-वर्ग विषयक सज्ञाओं का मूल विचार आकारों में है। और आकारों का मूल शब्दों या नामों में है। वे परस्पर कारण-कार्य रूप में सम्बद्ध हैं। शब्द या नाम वस्तु तत्त्व का स्पर्श नहीं कर सकते। संक्षेप में वाचस्पति मिश्र के अनुसार—'अपोह या मानसिक सप्रत्यय का वास्तविक कार्य भेद में अभेद की सीपना करना, देश, काल, और गुण के भेद में एकत्व आरोपित करना अथवा 'यह वह है' आदि का निर्णय देना है।'

---

५८ — क्रिटिक आफ इंडियन रिपलिज्म पृष्ठ ३५३

५९ — त्रिपाठी, डा० छोटेलाल—दार्शनिक चिंतन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६,

पृ० —५

६० — विकल्पयोनय शब्दा विकल्पा शब्दोनय । कार्य-कारणता तेषा नार्थ शब्दा स्पृशन्त्यपि ।।

—न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका, पृष्ठ ६८१

६१ — एकम् अपिभागं स्वलक्षण अनादि विकल्प-वासना समारोपित जात्यादिभेद तथा

विकल्प्यते । वही, पृष्ठ ८६

अपोह से वस्तु मूलक जगत की भ्रान्ति की रचना अचानक नहीं होती। बल्कि इसे कई भूमियों से होकर गुजरना पड़ता है। ये भूमिया निम्न है।—

सबसे पहले एक विशिष्ट वस्तु गाय का साक्षात्कार होता है। इससे एक ऐसे आकार की उत्पत्ति होती है। जो अन्य गायों के साक्षात्कार से उत्पन्न होने वाले आकारों के समान होता है। चूँकि ये मानसिक आकार एक साथ उत्पन्न नहीं होते। इसलिए मानव मस्तिष्क उनके भेद को ग्रहण नहीं कर पाता और उन्हें एक समझ जाता है। ६२ इन आकारों के तादात्म्य से इनके कारणो—निर्विकल्प सवेदनो के तादात्म्य की भ्रान्ति होती है। इन सवेदनो के तादात्म्य से इनके मूल कारण स्वलक्षणो के तादात्म्य की भ्रान्ति होती है। क्योंकि ये स्वलक्षण इन्ही के माध्यम से प्रतिबिम्बित होते हैं। उपर्युक्त मानसिक प्रक्रिया को हम निम्न शब्दों में अभिव्यक्त कर सकते हैं “एक रूप प्रत्ययों के कारण सवेदनो के सम्बन्ध में तादात्म्य की भ्रान्ति होती है। और सवेदनो के तादात्म्य की भ्रान्ति के कारण उनके मूल स्वलक्षणो के तादात्म्य की भ्रान्ति होती है।”

---

६२ — न्याय के कदली पृष्ठ ३१८.

६३ — एक प्रत्ययमर्शस्य हेतुत्वाद् धीर भेदनी एकधी हेतु भावेन व्यक्तीनामप्यभिन्नता ।।

वही पृष्ठ ३१६

षष्ठम् अध्याय  
अपोहवाद का इतिहास

## अपोहवाद का इतिहास

अपाहवाद के विकास को तीन कालो मे विभाजित किया गया है—

१ — प्रारम्भिक काल 'हीनयान'

२ — आरम्भिक महायान

३— नैयायिको का समीक्षात्मक सम्प्रदाय

बौद्धदर्शन के अपोहवाद का ऐतिहासिक विवेचन करने पर ज्ञात होता है कि बौद्धदर्शन के सस्थापक ने कुछ तत्त्वमीमासीय प्रश्नो का उत्तर देना अस्वीकार कर दिया है। जिसमे प्रमुख प्रश्न है—जैसे—'१' ससार की उत्पत्ति से सम्बन्धित चार प्रश्न अर्थात कोई उत्पत्ति है—कोई उत्पत्ति नहीं है अथवा उत्पत्ति है भी नहीं भी है, या दोनो नहीं। '२' चार इसी प्रकार के प्रश्न ससार के अत से सम्बद्ध। '३' शरीर एव आत्मा के तादात्म्य से सम्बद्ध चार प्रश्न। '४' मृत्यु के बाद योगी का पश्चात जीवन होता है या नहीं, इस विषय से सम्बद्ध दो प्रश्न।' यहा विशिष्ट चतुर्विध पाश के रूप मे प्रश्नो का निर्धारण वेसा ही है जैसा कि इसी समान समस्याओ के लिए प्लेटो ने अपने पार्मेनाइडीज मे किया है। अगर हम इन प्रश्नो के पाण्डित्यपूर्ण निर्धारण को छोड दे,तो १४ प्रश्न केवल दो आधारभूत समस्याओ से सम्बद्ध मिलते हैं। यह समस्याए निरपेक्ष स्वभाव एव तादात्म्य की है। कुछ प्रश्नो के कथन मे तथा उनके समाधान मे भी काट के विप्रतिषेधो के साथ समानता निरपवाद है एव इनसे विद्वानो का ध्यान आकृष्ट किया है।'

ये ऐसी समस्या होती है जिसका समाधान न तो हा में, न तो नहीं में, न दोनों में एव न कोई भी नहीं है, में किया जा सकता है। यह सभी उत्तररहित प्रश्न है किन्तु मनुष्य की बुद्धि स्वाभाविक रूप से इन प्रश्नों का सामना करती है। इनका उल्लेख करने में हमारा तर्क अपोहात्मक अथवा स्वविरोधी हो जाता है।

- 
- १ - राय, डा० राम कुमार-----बौद्ध न्याय 'बुद्धिष्ट लाजिक-मूल लेखक श्सेरबात्स्की' चौखम्बा विद्या भवन वाराणसी, १९६६, पृष्ठ ५७२
  - २ - बुद्ध पर अपनी प्रख्यात पुस्तक में जो आज बौद्धदर्शन का एक साधारण विवरण प्रस्तुत करने जैसा ही प्रभाव उत्पन्न करती है। प्रोफेसर एच० ओल्डेनबर्ग ने फिर भी बौद्धमत के आरम्भ से ही इसकी अपोहात्मक प्रकृति के तथ्य को ध्यान से ओझल नहीं किया है। इनका कहना है कि सोफिस्ट "लोग उस स्थान पर अनुपस्थित नहीं हो सकते जहाँ किसी सोक्रेटीज को आना है" किन्तु केवल कूट-तर्क (सोफिस्ट्री) के रूप में ही अपोह आरम्भिक बौद्धमत में विद्यमान नहीं है। जब यह अनन्त एव निरपेक्ष की समस्याओं का विवेचन करना आरम्भ करता है तब इसमें हमें मानव बुद्धि के स्वाभाविक अपोह के दर्शन होते हैं। प्रो० ओल्डेनबर्ग इस अपोह को सामान्य रूप से चतुरता पूर्ण मानते हैं किन्तु इस गुणानुशीलन का बहुत महत्व नहीं है। क्योंकि यह ऐसे समय में किया गया है जब अभी दुःख, संस्कार, धर्म एव प्रतीत्यसमुत्पाद जैसे शब्दों को न तो भली प्रकार समझा जाता था और न इनका ठीक-ठीक अनुवाद हो पाया था। ये शब्द ऐसे हैं कि इनके बिना बौद्ध मत की कल्पना ही नहीं की जा सकती।
  - ३ - तुकी० ओ० फ्रांके का काफि० पृष्ठ १३७-१३८, तुकी० मेरा निर्वाण पृष्ठ २१ एव २०५ । अनन्त विभाजन के विप्रतिषेध के लिए तुकी० नीचे बाह्य संसार की यथार्थता विषयक अध्याय एव एस० शेयर प्रसन्नपाद, पृष्ठ XXIX

माध्यमिक संप्रदाय ने इस निर्णय को सामान्य रूप से मनुष्य की प्रज्ञा एवं निरपवाद रूप से सभी विकल्पों तक विस्तृत कर दिया है। यह सभी विश्लेषण करने पर विरोधत्व से युक्त मालूम पड़ते हैं। मनुष्य की बुद्धि एक भ्रम के तर्क से युक्त होती है। क्योंकि इसके विकल्पों के अनुरूप कोई विषय नहीं होते। यह ऐसे अशो से मिले रहते हैं, जो एक दूसरे को निराकृत करते हैं।

चन्द्रकीर्ति ने माध्यमिकों की विधि की केन्द्रीय धारणाओं का निम्न शब्दों में संक्षिप्त रूप से विवेचन किया है — “बाल सुलभ मानवता” पदार्थ एवं (रूपादि) का (उनके द्वैधत्व के) तल में प्रवेश किये बिना ही विकल्प करती है। —————किन्तु इस प्रकार के सभी कल्पित (अपोहात्मक) विकल्प विचार करके एक ऐसे चिरकालिक अभ्यास का निर्माण करते हैं जो अनादि ससार का ही समकालीन है। (विश्व के मौलिक एकत्व) के विचित्र प्रपञ्च की प्रक्रिया में इनका आरम्भ होता है। इस प्रकार ज्ञान एवं ज्ञेय विषय एवं उसको व्यक्त करने वाले विषयी, कार्यवाह एवं कार्य, कारण एवं कार्य, घट एवं पट, मुकुट एवं यान, स्त्री एवं पुरुष, लाभ—हानि, सुख एवं दुःख, यश एवं अपयश, प्रशस्ति एवं आक्षेप इत्यादि के (अपोहात्मक युग्मों में) विकल्पों की सृष्टि होती है। ये सभी सासारिक प्रपञ्च उस समय बिना कोई चिन्ह छोड़े ही सापेक्षता के शून्य में विलीन हो जाते हैं। जब समस्त पृथक् सत्ता के स्वभाव के सापेक्ष (और परम असत्) होने का ज्ञान हो जाता है।”

---

४ — माध्य० वृत्ति०, पृष्ठ ३५०

५ — बाल पृथग जन

६ — आयोनिश

७ — विचित्र प्रपञ्चात् ।

८ — तुकी० द्वैधत्व के इन उदाहरणों की उन उदाहरणों से जो लासन ने हीगल के ‘डायलेक्टिकल मेथड’ की प्रस्तावना में दिये हैं।



चन्द्रकीर्ति ने अपने उदाहरणों में विरुद्धत्व एवं विरोध दोनों को एक साथ रखते हैं। एक घट एवं एक पट एक परोक्ष विरुद्धत्व है क्योंकि पट अ-घटों की कोटि में आता है। स्त्री एवं पुरुष का विरुद्धत्व एक व्यापक द्वैधत्व है। प्रशंसा एवं आक्षेप या अधिक शुद्धत आक्षेप एवं अ-आक्षेप का विरुद्धत्व 'पूर्ण एवं परस्पर परिहारी अथवा विरोध' हैं। जिनेन्द्रबुद्धि के अनुसार प्रज्ञा द्वारा रचित प्रत्येक वस्तु युग्मों में ही रचित होती है। यह सभी यमज भ्राता होते हैं जो प्रज्ञा के क्षेत्र में जन्म लेते हैं। ऐसे युग्मों के अंश अपनी सापेक्षता अथवा अपनी परिभाषाओं के परस्पर प्रतिषेधत्व के कारण एक दूसरे को निराकृत करते हैं। जिसका परिणाम यह होता है कि जिस प्रकार काट का कहना है कि 'सभी प्रतिषेध अनुपलब्ध होता है' या माध्यमिकों की भाषा में 'सर्वभाव स्वभाव शून्यता' या 'निष्प्रपञ्च' होता है।

बौद्ध नैयायिकों का सम्प्रदाय, यद्यपि प्रज्ञा के सभी विकल्पों की अपोहात्मक प्रकृति को पूर्णतया मान लेता है। तथापि ज्ञान के समग्रत असत् पर आपत्ति करता है एवं अपोहात्मक विकल्पों के प्रत्येक युग्म के पीछे एक स्वलक्षण की अ-अपोहात्मक सत्ता मात्र को मानता है।

दिङ् नाग का सिद्धान्त अपने तार्किक पक्ष में अशत वैशेषिकों के सम्प्रदाय में स्वीकृत कुछ दृष्टिकोणों से प्रभावित हुआ हो सकता है। इस सम्प्रदाय ने उस 'विशेष' पदार्थ के आधार पर अपना नाम प्राप्त किया हो सकता है। जिसको यह प्रत्येक विशेष, परमाणुओं एवं सर्वगत द्रव्यों में स्थित एक विषयात्मक यथार्थ मानता है।

## ६ -सर्व-धर्म-शून्यता

इस दृष्टि से प्रत्येक वस्तु अपने में निहित समानता एवं असमानता दोनों से युक्त होती है।' अगर हम इन दोनों निहित पदार्थों को एक 'विशेष' में ही परिणिति कर दें और इसकी यथार्थ प्रकृति को अलग हटा दें तो हमें दिङ् नाग के सिद्धान्त का सार मात्र अथवा सर्वथा प्रतिषेधात्मक एवं सर्वथा मानसिक सामान्य मिलेगा। बौद्ध नैयायिक एवं वैशेषिक दार्शनिकों के बीच इस विषय तथा कुछ अन्य में उन सब मौलिक अन्तर के विपरीत भी कुछ समानता है। जो प्रथम के यथार्थवादी सिद्धान्तों एवं द्वितीय के विज्ञानवादी सिद्धान्तों के कारण दोनों के बीच मिलता है।

दिङ् नाग के अपोहात्मक नामों की वही गति हुई जो सामान्य रूप से बौद्ध न्याय की हुई थी। यह भी बौद्धमत के उत्पत्ति देश में बौद्धदर्शन के लुप्त होने के बाद बना नहीं रह सका। बौद्ध दर्शन के साथ ही 'अपोहवाद' भी तिब्बत चला गया। वहाँ 'अपोहवाद' अब भी प्रचलित है, भारत में

अपोहवाद सिद्धान्त का उदय होने के साथ अन्य सभी सम्प्रदायों ने इसका विरोध किया, यहाँ तक कि प्रभाकर की अपोहात्मक मानने में इनका साथ नहीं दे सके। जबकि प्रभाकर ने इनके 'अनुपलब्धिसिद्धान्त' का वर्णन किया था। अगर प्रभाकर 'अपोहवाद' को मान लेते तो मीमांसक न कहलाते। दिङ्नाग के सिद्धान्त के विरुद्ध युद्ध में मीमांसक आगे आ गये। एक ऐसा सम्प्रदाय जिसका वाणी एवं शब्दों का मूल्यांकन धार्मिक श्रद्धा की समस्त प्रकृति से युक्त है।

वैसू० १२६ के शब्द से यह सूचित करते हैं कि सत्ता में एक ओर तो केवल सामान्य होता है और कोई विशेष नहीं जबकि दूसरी ओर परमाणुओं और सर्वगत द्रव्यों में केवल विशेष होता है और कोई सामान्य नहीं। किन्तु प्रशस्तिपाद तो पहले ही केवल अन्य विशेष ही मानते हैं। बाद की परिभाषा 'अत्यन्तव्यावृत्ति हेतु' और 'स्वतो व्यवकत्वम्' बौद्धों के व्यावृत्ति-अपोह के साथ कुछ समानता सूचित करती है। जिसके लिए ससार एक ऐसी नित्य विधायक सत्ता है जो अपने द्वारा व्यक्त वस्तुओं के साथ एक नित्य एकत्व के साथ विद्यमान रहती है जिनके लिए ससार सर्वप्रथम पवित्र वेदमय था। ऐसा समप्रदाय वास्तव में किसी भी ऐसे सिद्धान्त से केवल विभेद के पारस्परिक चिन्हों मात्र में बदल देता है। और वे नैयायिक भी इस सिद्धान्त को अनुकूल नहीं मान सके। जो यह मानते थे कि शब्दों में विधायक अर्थों की ईश्वर ने स्थापना की है। हर तरह के यथार्थवादियों के तर्क प्रायः एक तरह होते हैं। जैसे—विधायक वस्तुएँ होती हैं। और प्रतिषेधात्मक वस्तुएँ होती हैं। यथार्थता और अभाव से बनी हैं विधायक वस्तुएँ विधायक नामों से व्यक्त होती हैं और प्रतिषेधात्मक वस्तुएँ प्रतिषेधात्मक निपात 'अ' को जोड़ देने से।

साहित्यशास्त्री भामह इस आधार पर दिङ्नाग के 'अपोह' सिद्धान्त को नहीं मानते क्योंकि यदि शब्द वास्तव में सभी प्रतिषेधात्मक हो तो विधायक वस्तुओं को व्यक्त करने के लिए अन्य शब्दों को होना चाहिए। अगर 'गो' शब्द का अर्थ वास्तव में 'अ-गो' का निषेध है तो एक दूसरा ऐसा शब्द भी होना चाहिए जो रोग, थन एवं अन्य विशिष्ट चिन्हों से युक्त इस पालतू जानवर के विधायक प्रत्यक्ष जैसे एक भिन्न तथ्य को अभिव्यक्त कर सके। किसी शब्द के दो भिन्न और यहाँ तक कि विपरीत अर्थ नहीं हो सकते। इसलिए अपोहवाद के अनुसार निषेधात्मक अर्थ प्रमुख है और विधायक उसी का अनुसरण करता है। इसलिए किसी 'गो' का ध्यान करने में पहले हमें 'अ-गो' का विचार होगा एवं उसके पश्चात् 'गो' का गौण विचार आयेगा।

भामह की इस आपत्ति का निराकरण इस तर्क के माध्यम से हो जाता है कि बौद्ध यह नहीं मानते कि प्रतिषेधात्मक अर्थ ही पहले अपने को सूचित करता है और विधायक उसी का अनुसरण करता है। इसके विरुद्ध बौद्धदार्शनिक यह मानते हैं कि विधायक ही साक्षात् है। लेकिन यह निषेधात्मक के बिना कुछ नहीं। दोनों वास्तविक रूप से एक नहीं हैं।

कुमारिल की प्रमुख आपत्ति इस तर्क में है कि जब बौद्ध यह स्वीकार करता है कि 'गो' का अर्थ निषेधात्मक अर्थात् 'अ-गो' है तब वह केवल उसी मत को व्यक्त करता है जो यथार्थवादी स्वीकार करते हैं अर्थात् इसको कि विधायक जाति 'गो' में एक वास्तविक विषयात्मक यथार्थ है। यदि

‘अ-गो’ एक ऐसा निषेध है जिसके विरुद्ध की विधि अभिप्रेत है तब ‘अ-गो’ का निषेध वही होगा जो ‘गो’ की विधि का। वास्तव में बौद्धों के अनुसार ‘अ-गो नहीं’ शब्द से किस प्रकार का विषय सूचित होता है। क्या यह उस रूप में व्यक्त है। जिसमें कि यह सभी विस्तारों से रहित अपना स्वलक्षण है। ऐसा असम्भव है क्योंकि इस प्रकार की वस्तु अनभिलाप्य है। इसलिए इस बात को स्वीकार करना चाहिए कि ‘गो’ वर्ग के प्रत्येक व्यक्ति में ‘गो’ का एक अभिलाप्य स्वभाव विद्यमान रहता है। यही सामान्य स्वभाव यथार्थवादियों का ‘सामान्य’ है।

लेकिन यदि ‘अ-गो’ से बौद्धों का मतलब विरुद्ध की विधि के बिना निषेधमात्र है तो यह विशुद्ध विज्ञानवाद बाह्य ससार के यथार्थ की अस्वीकृत है। मीमांसा दर्शन के अनुयायियों ने एक अर्थात्मक सिद्धान्त के रूप में इसका विरोध किया है। यही नामों के सिद्धान्त के रूप में फिर से उत्पन्न होता है।

यथार्थवादियों के तर्क अनेक एवं अनेक प्रकारों तथा सूक्ष्मताओं से युक्त हैं ये सभी तर्क इस एक आधारभूत रूप में बदल जाते हैं जो विधायक नाम होते हैं, जो सामान्य हैं। सामान्य यथार्थ बाह्य वस्तुएँ ही जिनका इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होता है निषेधात्मक वस्तुएँ भी हैं जो स्वयं भी ऐसी यथार्थताएँ हैं जिसका इन्द्रियों से प्रत्यक्ष होता है।

यद्यपि सभी प्रकार के यथार्थवादियों ने दिङ्नाग के सिद्धान्त को अमान्य कर दिया है। लेकिन ऐसा लगता है कि बाद के नैयायिकों द्वारा गृहीत निषेधात्मक परिभाषाओं की विधि पर इस सिद्धान्त का परोक्ष प्रभाव अवश्य बना रहा। ये दार्शनिक अपनी सभी परिभाषाएँ निषेधात्मक पक्ष के द्वारा विरुद्ध के प्रतिषेध के तथ्य द्वारा ही करते हैं। वाणी की यह विशेषता होती है कि किसी अभिव्यक्ति को अधिक स्पष्टता प्रदान करने के लिए हम उस बात का जरूर उल्लेख करें जिसके वह विरुद्ध है। लेकिन नैयायिक ऐसी दशाओं तक में विरुद्ध परिभाषा की विधि का ही प्रयोग करते हैं। जहाँ तार्किक स्पष्टता के लिए सर्वथा बेकार है।” जैसे —व्याप्ति की इस रूप में परिभाषा करने के स्थान पर कि यह फल का उसके हेतु के साथ सम्बन्ध है। यह दार्शनिक यह परिभाषा देते हैं अनिवार्य कि ‘यह फल के सर्वथा अभाव के प्रतिरूप के साथ’ हेतु का सम्बन्ध है। यह कहने के बदले कि धूम तार्किक हेतु है। इसका ‘धूम के सर्वथा अभाव के प्रतिरूप’ के वेश में विवेचन किया गया है।” इस तरह धुमाकर दी गई परिभाषा बाद में न्यायदर्शन में बहुत प्रचलित है। यह भी इसकी एक विशिष्टता है।

---

१२ — राय, डा० रामकुमार—बौद्ध न्याय ‘बुद्धिस्टलाजिक—मूल लेखक शेरबात्स्की’, चौखम्बा

विद्याभवन वाराणसी, १९६६ पेज ५७२—५७७

१३ — “हेतुसमानाधिकरण—अत्यन्त—अभाव—प्रतियोगि—साध्या समानाधिकरणम्।” जहाँ हेतु धूम है एव साध्य अग्नि। तुकी० तर्कसंग्रह (अपाले) पृष्ठ २४७—२८६ तथा सर्वत्र।

## अपोहवाद की विभिन्न व्याख्याएँ

‘अपोहवाद’ के यथार्थ स्वरूप का अवगाहन करने के कारण इसकी कई प्रकार से विवेचना की गई है। इसका प्रमुख कारण ‘अपोह’ के साथ सम्बद्ध विभिन्न तार्किक तात्वमीमासीय एवं ज्ञानमीमासीय समस्याएँ हैं जिसको बौद्धदार्शनिक एवं बौद्धेत्तर दार्शनिक इसके साथ समन्वित करने में समर्थ नहीं होते प्रतीत होते हैं।

बौद्धदर्शन एवं बौद्धेत्तर दर्शन दोनों ‘अपोह’ को निषेधात्मक रूप में अभिहित करते हैं। तैत्तिरीय दर्शन में गामह, कुमारिल, वाचस्पति मिश्र, उद्योतकर, उदयन एवं त्रिलोचन आदि ने इसे निषेधात्मक या अभावात्मक रूप में लेते हुए निराकृत किया है। यह सभी ‘अपोह’ को ‘निषेधात्मक रूप में विवेचन करते हुए इसे अभाव, अवस्तु, निरूपाख्य आदि रूप में प्रयोग करते हैं। इनके अनुसार ‘अपोह’ व्यवच्छेद या अपोहमात्र है। अज्ञेय को कल्पित करके ‘ज्ञेय’ शब्द ज्ञेय से अन्य या अज्ञेय का निषेध करता है। बौद्धदर्शन के मतनुसार ‘अपोह’ अन्यव्यावृत्ति मात्र होता है।” बौद्ध दार्शनिकों के अनुसार शब्द वस्तु का प्रत्यायन विधि रूप में नहीं करता है। क्योंकि द्रव्य, पृथ्वी, वृक्ष, ज्ञेयादि शब्दों के साथ अर्थ का बोध सर्वार्थ रूप से नहीं होता है। शब्द से वस्तु से सम्बन्धित सभी पक्षों का बोध नहीं होता है। अतः शब्द विधि रूप में अर्थ का ग्रहण न करके निषेध रूप में करता है। इसलिए शब्दार्थ निषेध या अपोह है क्योंकि शब्दों द्वारा वस्तु स्वभाव का प्रतिपादन नहीं होता है।”

---

१४ — ‘अन्य व्यावृत्तिमात्रमिति त्रयः पक्षाः। पाण्डेय, गो० च०—अपोह सिद्धि, पूर्वो०, पृष्ठ ५

१५ — वृक्षत्वपार्थिवतु व्यसंज्ञेयेषु चदुच्यते। प्रतिलोभ्याऽनुलोभ्येन विधौ सर्वार्थबोधनम्।।

भट्ट, कुमारिल —श्लोकवार्तिक, पूर्वो० का० १५८

इसके विरुद्ध कुछ दार्शनिक 'अपोह' को विध्यात्मक या भावात्मक भी मानते हैं। इनके अनुसार 'अपोह' निषेधापूर्वक विधि को ही कहता है। शब्द का अर्थ केवल अन्य व्यवच्छेद या अगो भिन्नमात्र नहीं होता है। बल्कि 'विधि' होता है। वैसे विभिन्न व्यक्तियों में विध्यात्मरूपता को न प्राप्त करने के कारण यह कह दिया जाता है कि शब्द का वाच्य 'अपोह' है जब कि वहाँ विधि का विवेचन ही किया जाता है। बौद्ध एवं बौद्धेतर दर्शन में 'अपोह' की विधिरूपता को माना गया है।'

प्रायः अन्यापोह को सामान्य या सादृश्य के रूप में विवेचित किया गया है। बौद्धेतर दर्शन अनेक प्रकार से यह प्रमाणित करने का प्रयत्न करते हैं कि अगोनिवृत्ति 'सामान्य' ही है, जिसे जाति कहते हैं। कुमारेल के अनुसार 'अपोह' के माध्यम से वस्तुतः सामान्य 'गोत्व' का अभिधान होता है। 'गो' शब्द का वाच्य 'गोत्व' सामान्य होता है, जो भावात्मक होता है। इसी तरह 'गो' शब्द से 'अगो निवृत्ति' का अभिधान करने पर प्रकारान्तर से 'सामान्य' या जाति ही विवक्षित होती है जो सभी 'गो' व्यक्तियों में रहता है।'

---

१६ — कि तु वस्तुरूपतथैव शब्दार्थो भासते, परीक्षाकास्तु व्यावृत्तेष्वनुवृत्त वस्तुरूपम्—

सभावयन्तो तद् व्यावृत्तिरूपमाचक्षते, अनादिकाल वासनावशाच्च व्यावृत्तिरूपमपि सद्वृत्तिरिव  
भिन्नं मिवाऽवभासते, अतो न पर्यायत्व नेतेस्ता श्रयत्वमिति। न्याय रत्नाकर, चौखम्बा संस्कृतं  
सीरीज, वाराणसी, पृष्ठ ५६२

१७ — अगो निवृत्त सामान्य वाच्य पे परिकल्पितम् गोत्व वस्तुत्वेव तैरुक्तमगोपोह गिरा स्फुटम्।

शारत्री द्वारिका दास—तत्त्वसंग्रह, पूर्वो० पृष्ठ ३६०

लेकिन बौद्धों के अनुसार यह जाति या सादृश्य वस्तुसत् न होकर विभिन्न मनुष्यों में एक प्रत्यवमर्शात्मक होती है। जिस तरह विभिन्न औषधियाँ एक दूसरे से अलग होने पर भी ज्वरादि के शमन में एकार्थ क्रियाकारी होती हैं। उसी तरह 'गो' शाब्लेय, बाहुलेय आदि रूप में भिन्न होने पर भी एक प्रत्यवमर्श को उत्पन्न करता है।' लेकिन तैत्तिकदर्शन के मतानुसार यह एक प्रत्यवर्श भी अगोनिवृत्ति रूप ही है। इसलिए अन्यापोह सामान्य का ही अवच्छेद करता है। अन्यापोह या अपोह 'विरोध' में प्रसक्ति होता है। इसका प्रमुख कारण यह है कि प्रत्येक निषेध विरोध रूप होता है। यह विरोध दो प्रकार का होता है, जैसे — १ — स्वभाव विरोध २ — अन्योन्योपलब्धि परिहारस्थिति—लक्षण विरोध। प्रत्येक लक्षण अत्यन्त विरोधात्मक होता है। जैसे — नील—अनील।' अनील 'नील' का विरोधी होता है एव नील अनील का विरोधी होता है। बौद्ध दार्शनिकों के मतानुसार प्रत्येक शब्द या वाक्य अपने विरोध में प्रसक्त होता है। यथा — 'नीलोत्पल' शब्द न केवल उत्पल का व्यवच्छेद करता है जो नील नहीं है। बल्कि नील वस्तुओं का भी निषेध करता है। जो उत्पल नहीं है। इसलिए 'नीलोत्पल' शब्द का अनील एव अनुत्पल का व्यवच्छेद करता है।'

---

१८ — एक प्रत्यवमर्शार्थ ज्ञानाधेकार्य साधने। भेदेऽपि नियता केचित्स्वभावेनेन्द्रियादिवत् ।।

ज्वरादेशमने काश्चित् सह प्रत्येक मेव वा। दृष्टा यथा वौषधयो नानान्वेडपि न

चापरा ।। शास्त्री, द्वारिका दास ———प्रमाणवार्तिक, पूर्वो० पृष्ठ २८२—८३

१९ — भेदो भेदान्तरार्थ तु विरोधित्वाद पोहते। सामान्यन्तर भेदार्था स्वसामान्य विरोधिन ।। हटोरी,

मा०———प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, पूर्वो० कारिका ५/२८

२० — न हि तत् केवल नील न च केवलमुत्पलम्। समुदायाभिधेत्वात् हटोरी,

मा०———प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, पूर्वो०, पृष्ठ ११७



बौद्ध दर्शन में 'अपोह' को शब्द लिगात्मक माना गया है।" अपोह हेतु तथा शब्द के द्वारा प्रकाशित होता है। जिस तरह अनुमान अन्यापोहपूर्वक हेतु द्वारा साध्य की सिद्धि करता है। उसी तरह शब्द ज्ञान भी विभिन्न कल्पित धर्मों को 'अन्यापोहरूप' में व्यक्त करता है।" इस तरह अन्यापोह प्रत्यक्ष का धर्म न होकर अनुमान एव शब्द का धर्म है। प्रत्यक्ष वस्तु का अवगाहन विधि रूप में करता है, जबकि अनुमान तथा शब्द अन्यापोह रूप में करते हैं।" इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि 'स्वलक्षण' में अन्यापोह नहीं होता है। शब्द तथा अनुमान विधिरूप में अभिधेय को सर्वथा गृहीत करने में समर्थ नहीं होते हैं।"

---

२१ — अपोह शब्दलिङ्ग गाम्या प्रकाशयत इति स्थिति । साध्यते सर्वधर्माणावाच्यत्व प्रसिद्धये ।। ठक्कुर,

अनन्त लाल—अपोह प्रकरण, ज्ञान श्री मित्र निबधावली, के० पी० जायसवाल रिसर्च  
इन्स्टीट्यूट, पटना, १९५६, प्रस्तावित कारिका ।

२२ — बहुधाप्यभिधेयस्य न शब्दात् सर्वथा गति । स्वसम्बन्धानुरूप्यान्तु व्यवच्छेदार्थकार्य सौ ।।

उपरिवत ५/१२

२३ — शस्त्री, रिजवानुल्ला—बौद्ध दर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एक विमर्शात्मक अनुशील 'शोध  
प्रबन्ध' पृष्ठ २७०-७१

२४ — न प्रमाणान्तर शब्दमनुमानात् तथाहि तत् । कृतककत्वा दिवत् स्वार्थमन्यापोहेन भाषेत ।।

हतोरी, मा० —प्रमाण समुच्चयवृत्ति, पूर्वो० का० ५/१

## अपोहवाद के निषेधमूलक स्वभाव के लिए प्रमाण

बौद्ध नैयायिकों ने अपोहवाद के निषेधात्मक स्वभाव को प्रमाणित करने के लिए निम्न तर्क दिये हैं १—इसका भाव एव अभाव दोनों के लिए समानरूप से प्रयोग किया जाता है।

२—यह अत्यन्त भिन्न वस्तुओं के मध्य सादृश्य की स्थापना करता है।

३—अन्यावृत्ति रूप में ही इसकी अनुभूति होती है।<sup>१४</sup> आचार्य वाचस्पति मिश्र पहले तर्क की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि जो भाव एव अभाव दोनों में व्याप्त हो उसे अन्यव्यावृत्ति रूप में ही होना चाहिए। यथा—अमूर्तत्व ज्ञान जैसी सद्वस्तु एव शश—शृंग जैसी असद्वस्तु दोनों में विद्यमान है। इसी तरह हमारे सविकल्प प्रत्यक्ष के विषय घट पट आदि भाव एव अभाव दोनों में ही समान रूप से व्याप्त है। क्योंकि इन्हीं वस्तुओं के सम्बन्ध में हम यह कह सकते हैं कि 'ये हैं और ये नहीं हैं' जैसे हम कहते हैं कि 'गाय है और नहीं है'। मनुष्य के ये कथन भाव एव अभाव दोनों ही अवस्थाओं की ओर संकेत करते हैं। अगर गाय स्वलक्षण की भाँति केवल विधिमूलक स्वभाव की होती तो उसका अभाव से कभी भी सम्बन्ध न होता, क्योंकि भाव एव अभाव परस्पर विरुद्ध है। फिर यदि कोई वस्तु अनुपयुक्त होगा कि भाव से उसका सम्बन्ध है क्योंकि यह उसके स्वरूप की पुनरुक्ति मात्र है। जैसे — अगर गाय मात्र भावात्मक है तो उसके अस्तित्व से ही यह प्रमाणित होता है कि वह है। इसलिए उसके विषय में यह कहना कि 'वह है' पुनरुक्ति मात्र है।<sup>१५</sup> किन्तु हम सदा ऐसा ही करते हैं। इससे यह प्रमाणित होता है कि गाय, घट, आदि अपोहात्मक हैं।

द्वितीय तर्क की व्याख्या करते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि दो अत्यन्त भिन्न वस्तुओं के मध्य सादृश्य केवल अपोह या अन्यव्यावृत्ति द्वारा ही संभव है। जैसे— हम यह कह सकते हैं कि गाय, अश्व, हाथी एव गर्दभ में सिंह की तुलना में सादृश्य है और यह सादृश्य उनके सिंह से सामान्य भिन्नता के कारण है। हालांकि यह पशु अत्यन्त भिन्न हैं फिर भी इन्हें हम इस आधार पर एक रूप कह सकते हैं कि ये सिंह से भिन्न हैं और सिंह की तुलना में एक रूप हैं। इसी तरह स्वलक्षण एव सविकल्प प्रत्यक्ष के विषय गाय, हाथी, घट, पट आदि में भी समानता है। हालांकि वे एक दूसरे से भिन्न हैं। क्योंकि स्वलक्षण भावात्मक एव एकमात्र परमार्थ हैं। जबकि सविकल्प एव प्रत्यक्ष की वस्तुएँ असद् हैं। बौद्ध नैयायिकों ने इस प्रकार के तर्क को स्वभाव या तादात्म्य की संज्ञा दी है। संक्षिप्त रूप में यह कहा जा सकता है कि अनुभवमूलक जगत की वस्तुएँ गाय, अश्व, गर्दभ एव हाथी आदि

वस्तुओं में सादृश्य एवं एक ही वर्ग की वस्तुओं गायों में तादात्म्य अपोह द्वारा ही संभव है' अन्यथा नहीं। तृतीय तर्क की विवेचना करते हुए वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि सविकल्प प्रत्यक्ष के विषय गाय, अश्व, हाथी आदि का ज्ञान अन्य वस्तुओं की व्यावृत्ति द्वारा ही संभव है। यदि किसी गाय का प्रत्यक्षीकरण करते समय हमें अन्य वस्तुओं से उसके भेद का ज्ञान न हो तो हमसे किसी व्यक्ति के यह कहने पर कि 'गाय को खूटे में बांध दो' हम उसके स्थान पर अश्व या दूसरे पशु को खूटे में बांधने लगेंगे। क्योंकि गाय का अश्व या अन्य पशु से भिन्न वस्तु के रूप में इसका प्रत्यक्षीकरण होता है तो हम यह क्यों नहीं मान लेते कि अगाय आदि की व्यावृत्ति इसका वास्तविक स्वरूप है। इसलिए वर्ग (गाम) और तत्सम्बन्धी गाय, अश्व आदि सविकल्प प्रत्यक्षों की वस्तुएं वस्तुतः अन्यव्यावृत्ति रूप हैं।

---

२५ — त्रिपाठी, डा० छोटे लाल—दार्शनिक चिंतन, सरस्ती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६, पृष्ठ १४ ।

२६ — तच्चेदम अन्यव्यावृत्तिरूपभावाभाव साधारण्याच्च, अत्यन्त विलक्षणता सांक्षण्यापादनाच्चताद-  
रूप्यानुभवाच्च (न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृष्ठ ६८३) स्वलक्षण सदैव विधिमूलक ही होते हैं।

२७ — न्यायवार्तिक तात्पर्य, पृष्ठ ६८३

२८ — वही पृष्ठ ६८३।

२९ — त्रिपाठी, डा० छोटे लाल—दार्शनिक चिंतन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद,

१९६६, पृष्ठ १४-१५

## शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ पर शान्तरक्षित एव कमलशील के विचार

शान्तरक्षित एव कमलशील के मतानुसार निम्नलिखित वक्तव्य कुछ भिन्न वाक्य-विन्यास के साथ शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ अर्थ (अपोह) से सम्बद्ध दिङ्नाग के बिल्कुल उसी सिद्धान्त को प्रस्तुत करता है।<sup>३०</sup> यह इस तथ्य पर अधिक जोर देता है कि हमारी वाणी के शब्द, यद्यपि साक्षात् रूप से विकल्प या सामान्य को व्यक्त करते हुए परोक्ष रूप से विशेष सत्त्वस्तु के द्योतक होते हैं। यह वस्तु को भी अनुपलब्धि कहते हैं। क्योंकि वह स्वयं अपने में अद्वितीय, त्रैलोक्यव्यावृत्त होती है। वह अर्थात्मक अनुपलब्धि अथवा एक प्रतिषेधात्मक विकल्प की विधायक अधिष्ठान होती है।<sup>३१</sup> शान्तरक्षित एव कमलशील के प्रमुख विचार वही है जिस पर जिनेन्द्र बुद्धि ने जोर दिया अथवा शब्द मतिषेध के द्वारा ही स्वयं अपने अर्थ को अभिव्यक्त करते हैं। इसलिए शब्द प्रतिषेधात्मक होते हैं। बिना प्रतिषेध के यह कुछ भी अभिव्यक्त नहीं करते। यह किसी भी अर्थ को केवल अपोहात्मक रूप से ही व्यक्त कर सकते हैं या परस्पर प्रतिषेध के युग्मों में ही अभिव्यक्त करते हैं। लात्स<sup>३२</sup> कहते हैं कि 'किसी विषय की विधायक अभिव्यक्ति एव प्रत्येक अन्य का प्रतिषेधात्मक परिहार दोनों इतने घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध होते हैं कि हम विधि के मात्र अर्थ को व्यक्त करने के लिए ऐसी अभिव्यक्तियों का सहारा ले सकते हैं। जो केवल प्रतिषेधात्मक होती है (?) यह बिल्कुल दिङ्नाग की प्रतिज्ञा है, हालांकि इसे कुछ विरमय के साथ व्यक्त किया गया है। फिर भी लात्स का मानना है कि नामों में एक विधायकता होती है और यह कि प्रतिषेध यहाँ (नामों एव विकल्पों में विधि से सर्वथा भिन्न होता है।)

---

३० - राम, डा० राम कुमार-----बौद्ध न्याय 'बुद्धिस्ट लाजिक-मूल लेखक श्सेरबात्स्की' चौखम्बा

विद्याभवन वाराणसी, १९६६, ५६५-५६६

३१ - लाजिक २ (।।)

---

बौद्धदार्शनिकों के मतानुसार वास्तविक विधि कहा स्थित होती है। यह निम्नलिखित विवरण से स्वतः स्पष्ट हो जायेगा। शान्तरक्षित के विचार निम्न हैं-

(३१६ २५) निषेध द्विविध होता है ऐसा शातरक्षित कहते हैं। यह या तो पर्युदास होता है या प्रसज्य प्रतिषेध। पर्युदास विरुद्ध की विधि से युक्त होता है। यह भी द्विविध या बुद्धयात्मक और अर्थात्मक होता है।

(३१७ २) सोपाधि निषेध का बुद्धयात्मक प्रकार वह बुद्धि प्रतिभास होता है जिसका हमें प्रत्यक्षात्मक निश्चय में ज्ञान होता है।” (जैसे कोई सामान्य) जिसका एक ही और वही रूप अनेक वस्तुओं में व्याप्त होता है।” सोपाधि निषेध का अर्थात्मक प्रकार विशुद्ध सत् की उस स्थिति को अभिव्यक्त करता है, जिससे प्रत्येक विजातीय व्यावृत्त होता है। (यह स्वलक्षण है)।”

(३१७ ५) अब बुद्धयात्मक स्वरूप का निदर्शन किया जायेगा।

उपरोक्त” विवेचन में जिस प्रकार हरीतकी आदि का इनमें किसी एक सामान्य रूप उपस्थित के बिना भी एक ही ज्वरशामक गुण होता है। ठीक उसी तरह शबल एवं कृष्ण आदि में गो यद्यपि स्वभावतः अलग वस्तुएँ हैं तथापि यह अपने आप में किसी सामान्य सत् के बिना भी एक ही समान आकार की हेतु होती है। यह एकार्थकारित्व समानता है। इन समान अर्थकारित्वों के आधार पर इनके एक मध्यवर्ती अनुभव से एक विकल्पात्मक ज्ञान व्युत्पन्न होता है।

---

३२ – अध्यवसित

३३ – अर्थात् किसी वस्तु में जो सामान्य होता है। वह केवल विरुद्ध का प्रतिषेध होता है।

३४ – “अपोह, जो अर्थात्मक होता है, विजातीय व्यावृत्त स्वलक्षण वस्तु(अर्थ)का स्वभाव होता है।

३५ – तस० पृष्ठ २३६, १६, तुकी० तसप० पृ० ३२६ ७ एवं ४६७ १५

---

इन विकल्पात्मक ज्ञान में वस्तु का आकार, उसका प्रतिबिम्ब, उसका आभास प्रकट होता है।’ (आभास एवं वस्तु में) तादात्म्य हो जाता है। (किन्तु यह आभास एक अपोहात्मक विकल्प सिद्ध

होता है) एव इसके लिए विरुद्ध प्रतिषेध अथवा अपोह नाम व्यवहार में प्रयोग होता है। यह एक सविकल्प एव मानसिक होता है।" जिसमें कुछ भी बाह्य नहीं होता है (यह विषयी के मस्तिष्क में ही होता है) यह केवल अध्यवसित होता है। अर्थात् एक बाह्य के रूप में इसकी कल्पना मात्र होती है।'

(३१२५) किन्तु तब अपोह नाम (उस प्रकार को जो अपोह प्रतीत ही नहीं होता) क्यों दिया गया है, इसके चार मुख्य कारण हैं, जिसमें एक कारण प्रमुख तथा तीन व्युत्पन्न हैं। प्रमुख कारण यह है कि आकार स्वयं अन्यव्यावृत्त होने के कारण प्रगट होता है। (यदि यह अन्यव्यावृत्त न हो तो कुछ भी प्रतिभासित करेगा। इसको अपोह इसलिए कहते हैं। क्योंकि यह अन्यव्यावृत्त, अश्लिष्ट वस्तु होता है।) लेकिन यद्यपि बाह्य विशेष पदार्थ के लेश से युक्त न होते हुए भी सामान्य आकार उससे त्रिविध रूप से सम्बद्ध होता है—

(१) आकार हमारी अर्थ क्रिया के निर्देश का कारण होता है और हमें विशेष बाह्यार्थ तक पहुँचाता है। इस तरह आकार को विशेष अर्थ का हेतु स्वीकार किया जाता है। यद्यपि यह वास्तव में उसका फल होता है।

---

३६ — अर्थ—आकार, अर्थ—प्रतिबिम्बक, अर्थ—अभ्यास।

३७ — ज्ञानेन समानाधिकरण्यम्।

३८ — राय, डा० राम कुमार—बौद्ध न्याय 'बुद्धिस्ट लाजिक—मूल लेखक—शेसरबात्स्की' चौखम्बा  
विद्या भवन वाराणसी, १९६६, पृष्ठ ५६६—६७

३९ — अश्लिष्ट वस्तु = अन्य — असम्बद्ध — वस्तु।

---

(२) इसके विपरीत किसी अर्थक्रिया द्वारा हस्तगत अर्थ को ही उसका कारण माना जाता है। (यद्यपि वह इसका फल भी होता है) क्योंकि सामान्य आकार विशेष अर्थ के साक्षात् इन्द्रिय प्रत्यक्ष का फल होता है। यह वह निमित्त होता है, जिससे आकार उत्पन्न होता है।

(३) यह विशेष वस्तु के साथ उसके सामान्य आकार का सविकल्पक के अलावा और कुछ नहीं, तादात्म्य स्थापित करने का मनुष्य की बुद्धि का एक साधारण भ्रम है—

(३१८ ६) अब हम अर्थात्मक अपोह पर चिन्तन करेंगे।

अपोह शब्द (परोक्ष रूप से) स्वलक्षण के लिए भी व्यवहृत हो सकता है। क्योंकि यह अन्य से व्यावृत्त होता है या अन्य के निषेध से युक्त होता है। विरुद्ध के प्रतिषेध की विशिष्टता भी विद्यमान रहती है जो अभिप्रेत होती है। इसलिए इस प्रकार यह ज्ञात होता है कि अपोह का अर्थ 'परोक्ष' रूप से स्वलक्षण' के लिए व्यवहार में प्रयोग होता है।

(३१८ १५) प्रसज्य प्रतिषेध का लक्षण क्या है?

प्रसज्य प्रतिषेध का तात्पर्य है कि गो-अगो नहीं है। इस दशा में विरुद्ध के प्रतिषेध का अर्थ अत्यन्त स्पष्ट है।) (३१८ १८) इस प्रकार अपोह के त्रिविध रूपों का प्रतिपादन करने के पश्चात् इन्हें शब्दार्थ से संयुक्त किया जा रहा है।

शब्द पहले प्रकार के अपोह को अभिव्यक्त करता है। क्योंकि शब्द बाह्यार्थ के साथ समीकृत आकार को उत्पन्न करता है। (यह आकार अपोहात्मक होता है)

---

४० — 'न मुख्यतः' पाठ।

४१ — यह अनुमित होता है कि स्वलक्षण का मुख्य अर्थ विधि रूप है।

---

(३१८ २१) किसी शब्द का अर्थ वही होगा जो किसी शब्द के द्वारा किसी ज्ञान को संसूचित करते समय (हमारी चेतना में) प्रतिभासित होता है। जब किसी शब्द का ज्ञान होता है तब न प्रसज्य प्रतिषेध अध्यवसित होता है और न हमें किसी अर्थ का वैसा साक्षात् आभास ही होता है। जिस प्रकार

इन्द्रिय प्रत्यक्ष में होता है। तब क्या होता है? हमें केवल शाब्दिक ज्ञान होता है जो किसी वाह्यार्थ का द्योतक होता है। अतः किसी शब्द का यथार्थ अर्थात्मा वस्तु में ही निहित होता है। अन्य कुछ में नहीं, क्योंकि शाब्दिक ज्ञान में यह आकार वस्तु से स्वीकृत रूप में प्रकट होता है।)

(३१८ २६) किसी वस्तु तथा उसकी शाब्दिक उपाधि के बीच कार्य-कारण भाव होता है। किसी शब्द का अर्थ उस आकार में रहता है। जो उसके द्वारा उत्पन्न होता है।) (३१९ ७) इसलिए (हमारे सिद्धान्त के विरुद्ध की गई आपत्ति, अर्थात्) यह आपत्ति कि निषेध मात्र वह नहीं होता जो किसी शब्द के उच्चारण के समय ज्ञान में अवभासित होता है, आधार हीन है। हमने इस बात को कभी नहीं माना कि किसी शब्द का अर्थ निषेध मात्र होता है।

(३१९ ६) इस तरह स्थिति यह है कि अपोहवस्तु के प्रतिबिम्ब के अलावा और कुछ नहीं है। यह उसके नाम से साक्षात् उत्पन्न होता है। अतः यह शब्द का मुख्यार्थ होता है। दो अन्य अर्थ (स्वलक्षण एव प्रसज्य-प्रतिषेध) गौण होते हैं। इसलिए इन्हें स्वीकार करने में कोई विरोध नहीं है।

(३१९ १२) जब यह अर्थ, अर्थात् आकार के रूप में अर्थ किसी शब्द द्वारा साक्षात् सूचित होता है तब अपोह अथवा प्रसज्य प्रतिषेध अभिप्रेत रूप में से ससूचित होता है। कैसे? गो के प्रतिभासित प्रतिबिम्ब का स्वभाव इस तथ्य में निहित है कि वह अन्य प्रतिबिम्ब का स्वभाव अर्थात् अश्वादि के प्रतिबिम्ब का स्वभाव नहीं है। इस तरह प्रसज्य प्रतिषेध एक गौण अर्थ है जो (प्रत्येक स्पष्ट प्रतिबिम्ब)से अपृथक्कणीय है। (३१९ २१) विशेष का स्वलक्षण का अर्थात्मा (मुख्य अर्थ का भी एक फल है) यथार्थ वस्तु तथा नाम का सम्बन्ध परोक्ष एव कार्य-कारण भावात्मक होता है।<sup>३१</sup>

(३१९ २३) सबसे पहले हम वस्तु का व्यवस्थित आंतरिक अनुभव करते हैं, तब शब्द के माध्यम से उसे व्यक्त करने की इच्छा उत्पन्न होती है। तत्पश्चात् वाणी के अग क्रियाशील होते हैं और एक शब्द का उच्चारण होता है। जब शब्द इस परम्परा या रूप से बाह्य वस्तु जैसे— अग्नि इत्यादि से सम्बद्ध होता है। तब हम विशेष वस्तु को विजातीय व्यावृत्त रूप से अधिगमित करते हैं।

(३१९ २५) इसलिए अपोह के दूसरे एव तीसरे अर्थ अर्थात् प्रसज्य प्रतिषेध एव अन्याव्यावृत्त स्वात्मा, अपोह के गौण अर्थ होते हैं। (मुख्य अर्थ प्रतिबिम्ब अथवा विकल्प होता है, जो अन्य व्यावृत्त होता है।)



(३२०७) यह आपत्ति<sup>२</sup> कि इस सिद्धान्त के मतानुसार शब्द केवल निषेध को व्यक्त करते हैं और यह कि इसलिए विधि को व्यक्त करने के लिए कुछ अन्य ढ़ँढना जरूरी है आधारहीन है क्योंकि हम यह स्वीकार करते हैं कि विशेष यथार्थ वस्तु शब्द द्वारा

“इस मत के अनुसार (जो कि यथार्थ सामान्यो के ज्ञान के यथार्थ विषय होने का, ब्रेण्टाना का मत है) एक विशेष ‘बिल्ली’ का प्रत्यक्ष हो सकता है जब कि सामान्य ‘बिल्ली’ का ‘विकल्प’। किन्तु सामान्यो के विवेचन की इस सम्पूर्ण विधि को उसे समय छोड़ देना होता है जब अपने विषय के साथ किसी मानसिक घटना के सम्बन्ध को केवल परोक्ष एव अहेतुक माना जाता है—(पारम्पर्येण कार्य—कारण—लक्षण प्रतिबन्ध, तलप पृष्ठ ३१६-२२)। निःसन्देह मानसिक विषय सदैव विशेष (२) होता है और इसका क्या अर्थ है। इस समस्या का समाधान इसके हेतुक सम्बन्धों को जानने के अतिरिक्त अन्यथा नहीं किया जा सकता। भी सूचित होती है और यह अर्थ विधि है, निषेध नहीं। यह शब्द का परोक्ष अर्थ है। जब हम यह कहते हैं कि शब्द ‘वाचक है’ तब इसका तात्पर्य है कि यह एक निषेध उत्पन्न करता है। जो इसके विकल्प के अध्यवसाय में सम्मिलित होता है। यह एक ऐसे प्रतिबिम्ब को उत्पन्न करता है। जो अन्य समस्त आकारों से व्यावृत्त होता है और जो स्वयं अपने विशेष वस्तु का भी अन्य समस्त वस्तुओं से भी विभेद करता है।

इस तरह हमारे आचार्य दिड नाग के इस सिद्धान्त में कोई विरोधत्व नहीं है (—यह शब्दों के अर्थ में विधि के लिए कोई भी स्थान छोड़े बिना निषेध मात्रको ही नहीं मानता है।)

(३१५-१५) यथार्थवादी उद्योतकर का प्रति सिद्धान्त यथार्थ सामान्यो को स्वीकार करता है। जिनमें से प्रत्येक एक यथार्थ एकत्व नित्य सत्ता एव प्रत्येक विशेष में सम्पूर्णतः निहित सत्ता को अभिव्यक्त करता है। यह इस यथार्थ सामान्य की उपस्थिति ही होती है। जो इस सिद्धान्त के अनुसार ज्ञान को निश्चितता एव स्थिरता प्रदान करती है। लेकिन आचार्य दिड नाग उत्तर देते हैं कि यह निषेधात्मक (अथवा व्यावर्तक) अर्थ (उन सभी गुणों से युक्त है जिन्हें यथार्थ सामान्यो में निहित माना गया है)। इनमें एकत्व होता है क्योंकि ये प्रत्येक विशेष में एक ही होते हैं। ये नित्य होते हैं क्योंकि ये प्रत्येक विशेष में एक ही होते हैं। ये नित्य होते हैं क्योंकि इनका निषेधात्मक अधिष्ठान कभी भी नष्ट नहीं होता। (वह प्रत्येक परिवर्तित होने वाले व्यक्ति में वही बना रहता है) ये प्रत्येक व्यक्ति में अपनी सम्पूर्णता के साथ समवेत होते हैं। ये एकत्व, नित्यत्व एव अनेक समवेतत्व से युक्त होते हैं। यद्यपि निषेधात्मक मात्र अथवा सापेक्ष मात्र होते हैं। इस प्रकार शब्दों का अर्थ अपोहात्मक अर्थात् अन्यव्यावृत्त होता है। यह सिद्धान्त ग्राह्य है क्योंकि (यथार्थवादी सिद्धान्त की तुलना में) इसमें अनेक अनुकूलताएँ हैं।

भी आधारभूत अर्थ ऐसा ही है। इसलिए किसी अन्य शब्द के अनुपलब्ध होने के कारण उसे भी बौद्ध अपोहात्मक विधि ही कहेंगे। लेकिन हमें इस बात का ध्यान देना होगा कि बौद्धों के अनुसार हेतु एवं फल के मध्य कोई विरोध नहीं होता। (मात्र अन्यत्व होता है) न तो विकल्प का स्वविकास ही होता है। विकास एवं कर्म सत् से सम्बद्ध है, तर्कशास्त्र से नहीं।”

लेकिन दूसरी ओर बौद्ध अपोहात्मक विधि वस्तु शून्य प्रज्ञप्तिवाद एवं यथार्थवाद के विवाद का समाधान प्रस्तुत करती है। इसलिए विकल्प विशुद्धत प्रतिषेधात्मक होते हैं। इसलिए उनकी सामान्यता, उनकी स्थिरता एवं उनके समवायत्व की मानसिक, तार्किक एवं अपोहात्मक होने के रूप में विवेचना की गई है। वस्तुओं के नानात्व में सामान्य का एक साथ ही समग्रत एवं सतत रूप से उस समय उपस्थित होना कोई विरोध नहीं है। यदि वह अन्य वस्तुओं से विभेद का लक्षण हो। इसलिए ऐसी विकल्प एवं नाम प्रतिषेधात्मक हैं। अतः बौद्धों ने सम्भवतः यही कहा होता कि हीगल की यह घोषणा उचित थी कि निषेधत्व विश्व का आत्मा है। फिर भी विश्व न केवल आत्मा से ही बल्कि शरीर से भी युक्त है।”

---

४४ — जो विरोधी अपोह एवं विरुद्ध अपोह में विभेद करते हैं। (जैसे—क्रोये) वह यह देखेंगे कि बौद्ध केवल प्रथम को ही मानते हैं, दूसरे को छोड़ देते हैं।

४५ — राय, डा० राम कुमार—————बौद्ध न्याय 'बुद्धिस्ट लाजिक मूल लेखक— एफ० टी०

शेरबात्स्की' चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, १९६६, पृष्ठ ५६६—५७१

## नामो के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त पर जिनेन्द्रबुद्धि का विचार

जिनेन्द्रबुद्धि के अनुसार सभी नाम प्रतिषेधात्मक है। प्रमाणसमुच्चयवृत्ति, अध्याय ५११ में जिनेन्द्रबुद्धि ने कहा है कि “इसलिए किसी शब्द का अर्थ विरुद्ध अर्थ के प्रतिषेध में निहित होता है।” इसका अर्थ (जैसाकि ‘उत्पत्तिमान’ आदि शब्दों में स्पष्ट देखा जाता है) यह है कि शब्द स्वयं अपने अर्थ में विरुद्ध के प्रतिषेध को भी धारण करते हैं। समस्त विरोधी मतों की अस्वीकृति द्वारा स्थापना की गई है।”

(जिनेन्द्रबुद्धि, फ० २८५ अ० १) इन शब्दों का यह अर्थ है कि (उन सभी यथार्थवादी मतों की जो यह स्वीकार करते हैं कि शब्द वास्तविक) सामान्यों को अभिव्यक्त करते हैं। अस्वीकृत का सारांश प्रस्तुत करने में दिङ्नाग केवल अपने सिद्धान्त की स्थापना भर करते हैं इस जगह कोई आपत्ति कर सकता है कि मिश्रित हेत्वाश्रित परार्थानुमान के विद्यातक रूप की समीक्षा तथा अस्वीकृत के समय जो विवेचना की गई है उसके अनुसार अन्य के मतों का प्रतिवाद कर देने से ही स्वयं अपने सिद्धान्त की स्थापना नहीं होती। लेकिन यह आपत्ति नहीं कर सकते क्योंकि दिङ्नाग अपने सिद्धान्त के प्रारम्भ में ही कहते हैं कि “जिस प्रकार ‘उत्पत्तिमान’ जैसे शब्द में शब्द का स्वार्थ सदैव ही विरुद्ध के प्रतिषेध द्वारा व्यक्त होता है।” इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि शब्द—प्रामाण्य अनुमान से भिन्न नहीं है। (३८५, अ ३) उन लोगों के सिद्धान्तों से अस्वीकृत से जो यह स्वीकार करते हैं कि शब्द ज्ञान का पृथक् प्रमाण है। यहकि शब्द सामान्यों एवं विशेषों को साक्षात् विधि के द्वारा अभिव्यक्त करता है। आचार्य दिङ्नाग के उसी सिद्धान्त की, इस सिद्धान्त की भाषा सामान्यों को विधि के द्वारा नहीं, बल्कि अनुपब्धि के द्वारा व्यक्त होती है, स्थापना हो जाती है। (२८५ अ० ४) ये शब्द एक प्रस्तावनात्मक टिप्पणी है। यहाँ पर आचार्य दिङ्नाग अपने प्रमाण को स्वयं प्रतिपादित एवं प्रमाणित करना चाहता है।

(२८५ अ० ४) अब (क्या प्रतिषेध शब्द) यहाँ स्वाभावानुपलब्धि का परिचायक है या अन्य किसी विशेष प्रकार का तथा इसमें क्या परिणाम निहित है? अगर यह प्रतिषेध्य ही स्वाभावानुपलब्धि है तो मूल के साथ विरोध होगा जहाँ यह कहा गया है कि शब्द विरुद्ध की अस्वीकृति द्वारा ‘स्वयं अपने अर्थ’ को व्यक्त करते हैं। क्योंकि सामान्यतया किसी अन्य की मात्र अस्वीकृति स्वयं अपने (साक्षात्) अर्थ के वक्तव्य से स्वतंत्र रूप से की जाती है।

(२८५ अ० ६) तब अर्थ का एक भाग अनुपलब्धि द्वारा सार्वभौमिक होगा शब्द तब एक अनुपलब्धि के रूप में एक विशेष अर्थ को अभिव्यक्त करेगा। द्विविध अर्थ के सिद्धान्त को स्वीकार करने वालों का दिङ्नाग के मूल द्वारा विरोध हो जाता है।

(२८५ अ० ०७) किन्तु यदि (प्रतिषेध शब्द) एक विशेष प्रकार की अनुपलब्धि का घटक है। तब विरुद्ध का समान रूप से प्रतिषेध करने वाले मत(अर्थात् समान रूप से दो भिन्न कार्य करने विरुद्ध का प्रतिषेध करने एवं स्वयं अपने अर्थ का विधान करने वाले मत) को नहीं माना गया है।

..

---

४६ – जिनेन्द्र बुद्धि यहा दिङ्नाग द्वारा प्रयुक्त 'व्यवस्थित' शब्द की विभिन्न सिद्धान्त की

अस्वीकृति के बाद स्वयं उनके अपने सिद्धान्त के साथ सम्बद्ध होने के रूप में व्याख्या करते हैं। यह कुछ निरर्थक सी टीका है।

४७ – राय, डा० राम कुमार ----- बौद्ध न्याय (बुद्धिस्ट लाजिक—मूल लेखक शेरबात्स्की) चौखम्बा विद्या भवन वाराणसी, १९६६, पृष्ठ ५५४, ५५५, ५५६,

वास्तव में तब यह अर्थ है कि जिस प्रकार अनुपलब्धि के निपात का प्रतिषेध के अतिरिक्त अन्य कोई कार्य नहीं है। उसी तरह प्रत्येक शब्द का विरुद्ध के प्रतिषेध के अतिरिक्त और कोई कार्य नहीं हो सकता।

(२८५ ब० १) किन्तु क्या द्वितीय अर्थ का मत वास्तव में एक भिन्न मत है? इस विचार का दोष (अर्थात् यह दोष कि यह दिङ्नाग के मूलक का विरोध करता है) क्या इस (अन्य मत) तक विस्तृत नहीं हो सकता (क्योंकि दिङ्नाग शब्द के स्वयं अपने अर्थ की चर्चा करते हैं)? नहीं ऐसा नहीं हो सकता। क्योंकि विरुद्ध का प्रतिषेध (प्रत्येक शब्द का) व्यावर्तक अर्थ होता है। और (दिङ्नाग के वक्तव्य के साथ) कोई विरोध नहीं है। क्योंकि शब्द का स्वयं अपना अर्थ विरुद्ध का प्रतिषेध ही है। (और कुछ नहीं) इसे यहाँ 'विरुद्ध-प्रतिषेध' शब्द द्वारा अभिव्यक्त किया गया है। वास्तव में दिङ्नाग के मूल शब्दों का उद्देश्य यह है कि शब्द 'विभेद के द्वारा' स्वयं अपने अर्थ को अभिव्यक्त करता है।

(२८६ अ०४) अब आगे (उसे प्रतिषेधात्मक रहने दो।) यह (प्रतिषेधात्मक अर्थ) किसको व्यक्त करता है। यह एक ऐसे सामान्य रूप को व्यक्त करता है जिसे वक्ता उपाधित करना चाहता है। यह वास्तव में अनिवार्यतः किसी शब्द से ही सम्बद्ध होता है। इसीलिए शब्द ही उसका प्रमाण है जो वक्ता व्यक्त करना चाहता है।

(२८६ अ०४) अब आगे (उसे प्रतिषेधात्मक रहने दो।) यह (प्रतिषेधात्मक अर्थ) किसको व्यक्त करता है जिसे वक्ता उपस्थित करना चाहता है। यह वास्तव में अनिवार्य रूप से किसी शब्द से ही सम्बद्ध होता है। अतः शब्द ही उसका प्रमाण है। जो वक्ता अभिव्यक्त करना चाहता है।

(२८६ अ०५) फिर भी यदि शब्द से कोई (वास्तविक) सामान्य अभिप्रेत हो तो यह कैसे होता है कि एक मूर्त मानसिक आकार को शब्द के अनुरूप वस्तु मान लिया जाता है? (हाँ वास्तव में) यह मानसिक आकार ही वह जो (सम्पूर्ण) सामान्य का निर्माण करता है। (२८६ अ०६) कैसे? (यह मानसिक आकार एक सामान्य है क्योंकि यह अनेक हेतुओं के सम्मिलित परिणाम को व्यक्त करता है।) उदाहरण के लिए एक दृश्य संवेदना को लीजिए। यह (एक प्रणाली के अनुसार) दृष्टेन्द्रिय, किसी प्रतिभास एवं ध्यान का सम्मिलित उत्पाद होता है। या (यथार्थवादियों के अनुसार) यह आत्मा तथा उसके अन्तःकरण, बाह्य ज्ञानेन्द्रियों एवं बाह्य विषयों के साथ अन्तःक्रिया द्वारा उत्पन्न होता है। ये सभी तत्त्व पृथक् इकाइयाँ हैं। इनके कोई व्यापक सामान्य एकत्व नहीं है। किन्तु एक साथ मिलकर

ये एक सम्मिलित परिणाम उत्पन्न करते हैं। ठीक इसी प्रकार शिशपा एव अन्य अकेले विषय अपन मे किसी भी परस्पर व्यापक पदार्थ एकत्व के बिना भी प्रत्येक निरीक्षक द्वारा स्वयं अपने चित्त में पृथक् रूप से अनुभूत होने पर भी मात्र एकीकृत आकार का प्रस्तुत करते हैं। ये हमारी कल्पना शक्ति को उद्दीप्त करते हैं और एक अभेद प्रतिभास की रचना करते हैं। जो विकल्प विज्ञान बन जाता है।

(२८७ अ०२) इसके प्रति वह (यथार्थवादी) जो सामान्यो (के बाह्य सत्) को मानते हैं यह आपत्ति करते हैं कि यदि कोई 'वृक्ष' किसी 'अ-वृक्ष' के प्रतिषेध से अधिक कुछ न हो तो हम वृक्ष के प्रथम ज्ञान की कभी भी व्याख्या नहीं कर सकते। वास्तव में किसी वृक्ष के प्रथम ज्ञान के समय अभी हम यह नहीं जानते कि अ-वृक्ष क्या है? तब यदि इस प्रश्न का 'अ-वृक्ष' क्या है" का हम यह उत्तर दें कि वह 'अ-वृक्ष' नहीं है तो इसका अर्थ है कि एक चक्रवत् तर्क होगा। इसलिए विरुद्ध के प्रतिषेध मात्र से ही एकमात्र सापेक्ष वस्तु का जिसका अभी हमारी बुद्धि कोई स्वतंत्र आकार नहीं है। नाम निर्धारित करना असम्भव है।"

(२७८ अ० ६) प्रत्यक्षात्मक निश्चय किसी के अपने मानसिक आकार की बाह्य वस्तु की प्रकृति से युक्त होने के रूप में स्थापना करते हैं। इस प्रकार इसकी कल्पना में रचना होती है।

प्रत्येक विषयी अपने अन्तःकरण में स्वयं अपने आकारों का अनुभव करता है। फिर भी भिन्न-भिन्न व्यक्तियों की कल्पनात्मक प्रतिक्रियाएँ एक दूसरे से सहमत होती हैं। यह भी एक ही चक्षुरोग से ग्रसित दो व्यक्तियों के दृश्यानुभव के बिल्कुल समान होता है। यह दोनों ही दो चन्द्रमा देखते हैं। यद्यपि इनमें से प्रत्येक अपने आन्तरिक अनुभव में केवल स्वयं अपने ही आकार को देखता है तथापि दोनों यह मानते हैं कि वे एक ही बात (दो चन्द्रमा) देख रहे हैं।<sup>११</sup>

(२८८ अ० ७) इसलिए भ्रम के कारण हम एक ही सामान्य को विभिन्न वस्तुओं में व्याप्त होने के रूप में देखते हैं। उन दूरस्थ वृक्षों से तुलना करते हुए ये (यहाँ) भी वृक्ष ही हैं। इस तरह (सामान्य अर्थ के निर्धारण में) वे वस्तुएँ वर्जित होती हैं जो (इसप्रकार के भ्रामक बाह्यकृत) आकारों को उत्पन्न करने की हेतु नहीं हैं। तब हम स्वभावतः यह अनुभव करते हैं कि विरुद्ध रूपधारी समस्त वस्तुएँ अ-वृक्ष हैं।<sup>१२</sup>

एक ऐसी पृथक् वस्तु के रूप में प्रत्यक्षीकृत वस्तु जो फिर भी साथ ही साथ उपलब्ध एवं अनुपलब्ध होगी। जो इस प्रकार एक वृक्ष एवं अ-वृक्ष के बीच अन्तर उत्पन्न करेगी जो एक ऐसी एकत्व होगी जिसका इन्द्रियो से प्रत्यक्ष हो सकता है— ऐसी वस्तु (अर्थात् सामान्य वस्तु) की कोई सत्ता नहीं होती क्योंकि इनका (वृक्ष एवं अ-वृक्ष का) उस प्रकार अनग-अलग प्रत्यक्ष नहीं होता, जैसे—दण्ड एवं दण्डधारण करने वाले का।) (२८७ ब० १) इनका इस प्रकार बोध नहीं हो सकता क्योंकि इनमें एक दूसरे का परोक्ष लिंग नहीं है।) (ये अपोहात्मक रूप से संयुक्त हैं। एक ही वस्तु के साथ ही वृक्षों की विधि एवं अवृक्षों की अनुपलब्धि है।)



(२८८ ब० २) एक ही रूप जिनका एक वैयक्तिक वस्तु में प्रत्यक्ष होता है। उसी का अन्य में भी प्रत्यक्ष होता है। यदि कोई ऐसी वस्तु हो जो एक साथ ही इस निश्चित रूप से युक्त हो और न हो, जो एक साथ ही वृक्ष हो और अ-वृक्ष भी हो, तभी ऐसा हमें यथार्थ व्यक्ति मिल सकता है। जो स्वयं अपने में वृक्ष हो।

(२८८ ब० २) हमारे विपक्षी शब्दों के प्रतिषेधात्मक अर्थ के सिद्धान्त के स्वभाव से अनभिज्ञ है। वे हमारे ऊपर एक ऐसे सिद्धान्त को आरोपित करते हैं कि जो कभी भी हमारा था भी नहीं। वे यह स्वीकार करते हैं कि इस सिद्धान्त का अर्थ प्रत्येक यथार्थता की सीधी अस्वीकृति है और इसके लिए वे हमारा अपमान करने के लिए सदैव तत्पर रहते हैं। अनुपलब्धि स्वभाव के इस गम्भीर उद्घाटन मात्र से ही हम लोगो ने उनकी समस्त आपत्तियों का निराकरण कर दिया है। और इस प्रकार हम यह स्वीकार करते हैं कि हमारा शत्रु पराभूत हो गया है। इसका प्रतिवाद करके दिङ्नाग ने एक महान् कार्य किया है।”

सप्तम् अध्याय  
अपोहवाद सम्बन्धी पाश्चात्य विचारधारा

## अपोहवाद सम्बन्धी पाश्चात्य विचारधारा

बौद्धदर्शन के अपोहवाद के समानान्तर कई पाश्चात्य विचारधाराये प्रचलित है। ये विचारधाराए 'अपोह' के एक दम निकट है। इनमे प्रमुख काट, हीगल, जे० एस० मिल, ए० बेन, लात्स, उलरिचि, और सिग्वर्ट है।

### अ- कांट तथा हीगल के विचार

काट मानते है कि द्वन्द्वन्याय (डायलक्टिक) 'भ्रान्ति का तर्कशास्त्र' है' लेकिन प्रत्येक भ्रान्ति का नही। भ्रम के दो २ प्रकार होते है—(१) आनुभविक भ्रम (२) मानव तर्क की उस समय उत्पन्न स्वभाविक भ्रान्ति है, जब इन चार समस्याओ का विवेचन करती है। जैसे— (क) तादात्म्य (ख) अनन्त विभाजकता (ग) मुक्त सकल्प (घ) एक अनिवार्य परमात्मा। ये चार ऐसे विप्रतिषेध है अर्थात ऐसी समस्याये है जिनका तार्किक दृष्टि से न तो हा मे एव न तो नही मे उत्तर दिया जा सकता है तथा इसीलिए यह मानव तर्क की एक स्वाभाविक भ्रान्ति को अभिव्यक्त करती है। यह सूक्ष्मरूप से हीनयान विचार के समीप है जिसके अनुसार ससार की उत्पत्ति की समस्या, इसके अन्त की समस्या, अनन्त विभाजकता की समस्या, नित्यपरमात्मा की सत्ता की समस्या आदि इन सभी समस्याओ का न तो विधायक आशय मे समाधान किया जा सकता है, न निषेधात्मक आशय मे। इसी तरह महायान बौद्धदर्शन भी दो प्रकार का भ्रम स्वीकार करता है—

---

१ — काण्ट 'द्वन्द्वन्याय' शब्द के इस प्रयोग को प्राचीनो पर आरोपित करते है। किरी० पृष्ठ

४६१ तुकी० फिर भी, ग्रेट एरिस्टो० पृष्ठ ३७६।

२ — वही तसप पृष्ठ ३२२७।

(१) मुख्य भ्रम

(२) त्रुटि

इसमे प्रथम भ्रम को मानव बुद्धि का अन्तर उल्लव भी कहते हैं।<sup>३</sup> फिर भी मुख्य भ्रम बहुत हो गये हैं। क्योंकि प्रत्येक सामान्य एव प्रत्येक विकल्प को मानव बुद्धि की स्वाभाविक भ्रम का परिणाम माना जाता है।

यह हीगल के उस दृष्टिकोण के समान है। जब वह चार विप्रतिषेधों की सीमित सख्या के काट के सिद्धान्त का उत्तर देते हुए कहता है कि 'विप्रतिषेध उठने ही है जितने विकल्प।'<sup>४</sup> हर विकल्प जहा तक वह विकल्प है वह द्वन्द्वात्मक होता है। काण्ट के मतानुसार सभी आनुभाविक वस्तुएँ तथा साथ ही साथ तदनुरूप आकार एव विकल्प द्वन्द्वात्मक नहीं होंगे। ये वस्तुएँ हमें प्रदत्त होती हैं। हालांकि अन्तःप्रज्ञा की विविधता से युक्त होने के रूप में यह भी कल्पना द्वारा रचित होती है। फिर भी यह प्रदत्त होती है। यह इन्द्रियों को प्रदत्त होती है। लेकिन प्रज्ञा इनकी एक बार फिर पुनः रचना करती है।<sup>५</sup> काण्ट के कुछ टीकाकार वस्तुओं की इस द्विविध उत्पत्ति अथवा एक बार इन्द्रियों को प्रदत्त होने एव दूसरी बार रचित होने की धारणा से भ्रमित हैं। यह इस सदर्भ में काण्ट निर्णय शक्ति की कमी को स्वीकार करते हैं। भारतीयों के मतानुसार केवल सत्ता मात्र एव विशेष अर्थात् स्वलक्षण ही प्रदत्त होता है। शेष सभी कुछ कल्पना तथा मानव प्रज्ञा के स्वाभाविक अपोह द्वारा रचित होता है। अगर हम काण्ट के मत की इस प्रकार विवेचना करें कि 'प्रदत्त' केवल वस्तु स्वलक्षण है— और लोग कहते हैं कि इनके मूलग्रन्थ में इस प्रकार की व्याख्या का सदैव अभाव नहीं है।<sup>६</sup>

---

३ — तुकी० तसप० पृष्ठ ३२२.७।

४ — विसडर लाजिक ११८४।

५ — क्रिरी० पृष्ठ ४० बौद्धों के अनुसार केवल 'प्रथम क्षण' ही 'प्रदत्त' (निर्विकल्प) होता है।

६ — जैसे—उदाहरण के लिए पालसेन काण्ट २ पृष्ठ १७१।

७ — तुकी० विशेष रूप से एवरहार्ड के विरुद्ध इनको लेख, पृष्ठ ३५ (कर्ममैन)

तब इस विषय पर इनके एव भारतीयों के मध्य समानता होंगी। आनुभविक वस्तुएँ तब एक अनुभवातीत यथार्थता के आधार पर रचित होंगी। यथा-अनन्तता आदि की धारणाएँ। यह हीगोलियन दृष्टिकोण के समरूप है। हीगल के अनुसार किसी विकल्प की सामान्यता का उसकी निषेधात्मकता के द्वारा निश्चय होता है। कोई विकल्प उतनी ही दूर तक स्वयं अपने साथ एकात्मक होता है। जितने तक वह स्वयं अपने निषेध का निषेध होता है। यह भारतीय मत के समान प्रतीत होता है कि सभी सामान्य अन्यव्यावृत्त रूप होते हैं। जैसे एक गो स्वयं अपने निषेध के निषेध से अधिक कुछ नहीं यह अ-गो नहीं है। हीगल के अनुसार “द्वन्द्वन्याय अन्य में अर्थात् अ-आत्मा में स्वात्मा का नित्य चितन है।” हीगल कहते हैं कि ‘निषेधात्मकता विधायकता भी है, विरुद्ध का परिणाम सर्वथा नास्ति या शून्य नहीं, बल्कि स्वयं अपनी विशेष विषय वस्तुओं का एक अनिवार्य निषेध होता है। क्योंकि तब तर्क की एक अनिवार्यता के रूप में द्वन्द्वन्याय पुनः समर्थित होगा। “किसी भी विकल्प की निश्चितता उसकी विधि के रूप में स्थापित निषेधात्मकता है। स्पिनोजा भी यही मानता है कि ‘प्रत्येक विशेषण निषेधात्मक है’ और इसका असीम महत्व है।”

यहाँ तक तो हीगल के द्वन्द्वन्याय एव दिङ्नाग के सिद्धान्त के बीच साम्य है। किसी विकल्प अर्थ विरुद्ध का प्रतिषेध अपोह है। प्रतिषेधात्मक पारस्परिक होती है। विधि सापेक्षित होती है। यह स्वयं अपनी विधि ही नहीं होती वरन् प्रतिषेध भी होती है। इसलिए हीगल यह स्वीकार करते हैं कि “प्रकाश प्रतिषेधात्मक होता है और अधिकार विधायक है, पुण्य प्रतिषेधात्मक है एव पाप विधायक है।”

---

८ - तुकी० ऊपर। यहाँ तक कि ‘प्रमेयत्व’ जैसी सामान्य धारणाओं तक की एक कल्पित

‘अप्रमेयत्व’ के रूप में व्याख्या की जानी चाहिए। तुकी० तसप पृष्ठ ३१२ २१ में उद्धृत दिङ्नाग के हेतुमुख स्थल।

६ - विस० उर लाजिक, २२४०।

१० - एनसाइक्लोपीडिया पृष्ठ १६२।

११ - वही, २५५

फिर भी हीगल अपने विचार को आगे बढ़ाते हैं। काट के मतानुसार किसी विरोधी के दोनों ही विरुद्ध भाग एक दूसरे को निराकृत करते हैं और परिणाम शून्यात्मक होता है।<sup>१२</sup> हीगल के मतानुसार ये दूसरे को निराकृत नहीं करते परिणाम शून्यात्मक नहीं वरन् स्वयं अपने विशेष विषय वस्तुओं का निषेध मात्र होता है।<sup>१३</sup> 'संभवतः' इसका तात्पर्य यह है कि सभी विकल्पो को निषेधात्मक घोषितकर देने के बाद हेगल किसी प्रकार की वास्तविक विधि को ढूँढना अपना उत्तरदायित्व समझते हैं। तब वह कहते हैं कि विधि एवं निषेध दोनों बिल्कुल एक ही हैं।<sup>१४</sup> किसी वस्तु का अभाव उसकी सत्ता में निहित एक क्षण है।<sup>१५</sup> वह कहते हैं कि "सत्ता अपने अन्य अपने अभाव के साथ एकात्मक है।" इस प्रतिज्ञा से कि 'प्रत्येक वस्तु वही है, जहाँ तक कि अन्य होती है। इसकी अन्य के द्वारा सत्ता होती है। स्वयं अपने अभाव से वह होती है, जो वह है।' इस प्रतिज्ञा से आप इस प्रतिज्ञा पर आते हैं कि "सत्ता वही है जो अभाव है" या 'विधि एवं प्रतिषेध बिल्कुल वही एक ही है।'<sup>१६</sup> दिडनाग एक तार्किक के रूप में यह विचार रखते हैं कि "जो कुछ अन्य है वह एक ही नहीं है।"<sup>१७</sup> यह सत्य है कि एक अन्य दृष्टिकोण से तर्कातीत दृष्टिकोण से, एकत्ववादी के रूप में दिडनाग सत्ता के अद्वितीय द्रव्य के अन्तर्गत समस्त विरुद्धत्व का परम तादात्म्य तथा सगम मानेंगे। वह सम्पूर्ण की इस 'शून्यता' को मानेंगे। लेकिन इस धार्मिक एवं तत्त्वमीमासीय दृष्टिकोण का तार्किक के साथ सतर्क भेद करना चाहिए।

---

१२ — पृष्ठ २५ (कर्ममैन)

१३ — वीस० उर लाजिक १३६

१४ — वही २५४

१५ — वही २४२

१६ — वही २५५

१७ — यद विरुद्ध-धर्म-संसृष्टम् तन् नाना।

१८ — प्रज्ञा पारमिता=शून्यता=ज्ञानम् अद्वयम्।

तर्क एव प्रज्ञा के विभेद के द्वारा, जो विभेद काट से ग्रहण किया गया है, दृष्टिकोण की द्विविधता हीगल में बनी हुई है। हीगल कहते हैं कि 'प्रज्ञा निश्चित है एव विषय के अन्तर को मजबूती से पकड़ती है। लेकिन तर्क निषेधात्मक एव द्वन्द्वात्मक होता है। तर्क के लिए निषेध एव विधि में कोई अंतर नहीं है। लेकिन प्रज्ञा के लिए यह अंतर सबसे अधिक महत्वपूर्ण है। तर्क प्रज्ञा की सभी परिभाषाओं का विसर्जन कर देता है एव सभी अंतरों को एक अ-विभेदीकृत सम्पूर्णता में विलय देता है।

दिङ्नाग एव हीगल के मध्य एक और प्रमुख अंतर है। हीगल शुद्ध विज्ञान में प्रत्यक्ष स्वलक्षण को उसी तरह नहीं मानते हैं जिस तरह हमारे ज्ञान के दो विजातीय श्रोतों के रूप में इन्द्रियो एव प्रज्ञा के मध्य के अन्तर को मानते हैं। इनके लिए इन्द्रिया आत्मा की विक्रियाएँ हैं।<sup>१</sup> तर्क, प्रज्ञा एव इन्द्रियों तीन ज्ञानात्मक शक्तियों से सम्बद्ध काट, हीगल, और दिङ्नाग की परस्पर स्थितियों का मोटे रूप से संक्षेपीकरण करते हुए हम अग्रलिखित बातों की स्थापना कर सकते हैं—

(१) काण्ट तीन ज्ञानात्मक शक्तियाँ स्वीकार करते हैं— तर्क, प्रज्ञा एव इन्द्रिया। इनमें केवल तर्क ही अपोहात्मक है।

(२) दिङ्नाग प्रज्ञा एव तर्क के बीच के अन्तर को मिटाते हुए केवल इन्द्रिय एव प्रज्ञा के मध्य एक मौलिक अन्तर स्वीकार करते हैं। तब इन्द्रिया ज्ञान की अ-अपोहात्मक प्रमाण होती है, जब कि प्रज्ञा सदैव ही अपोहात्मक ही होती है।

१६ — वीस० उर लाजिक १,६।

२० — तुकी० फेनामेनालाजिक, पृष्ठ ४२७, वी० ड० लाजिक, २.४४० एव बाद

२१ — एन साइ० (४१८) फिर भी इस विचार का ग्राह्यता मात्र विकल्प रहित होती है। दिङ्नाग

के निर्विकल्प क्षण के लिए व्यवहार हो सकता है।

(3) काट की प्रणाली में सत् 'स्वलक्षण' तर्क से अलग है। हीगल की प्रणाली में तर्क स्तर पर इन्हें अलग रखा गया है लेकिन ज्ञानमीमासात्मक स्तर पर एकत्ववादी सम्पूर्णता में इनका विलय कर दिया गया है।

(4) हीगल इन्द्रियो तथा प्रज्ञा के अन्तर को मिटाकर प्रज्ञा एवं तर्क के बीच सम्बन्ध की स्थापना करते हैं। सभी विषयो या विकल्पो को प्रज्ञा अद्वन्द्वात्मक रूप से देखती है, किन्तु तर्क द्वन्द्वात्मक रूप से।

(5) दिङ्नाग एवं काण्ट जिस तरह इन्द्रिय एवं प्रज्ञा के मध्य मौलिक अन्तर स्वीकार करने में सहमत हैं उसी तरह स्वलक्षण को समान रूप से ज्ञान का परमार्थ एवं अ-अपोहात्मक प्रमाण होता है। जब कि प्रज्ञा सदैव ही अपोहात्मक होती है।



## ब-जे० एस० मिल तथा ए० बेन का विचार

प्रस्तुत हमें ज्ञात हो चुका है कि कोई भी ऐसा निश्चित विचार नहीं हो सकता जो प्रतिषेध न हो। इस प्रकार का विचार जो किसी भी बात का प्रतिषेध नहीं करेगा वह किसी का विधान नहीं कर सकेगा। दिङ्नाग के अनुसार प्रत्येक शब्द अपने अर्थ का प्रतिषेध 'अपोह' के द्वारा अभिव्यक्त करता है। यह स्वीकार करना गलत है कि प्रतिषेध एक निहित परिणाम है। शब्द स्वयं प्रतिषेधात्मक होता है। यही प्रतिषेधात्मकता ही ससार की आत्मा है। अपोह या परस्पर प्रतिषेध प्रज्ञा द्वारा निर्मित सभी निर्धारणों की प्रतिषेधात्मकता है। ज्यों ही हमारे मानसिक चक्षु<sup>२२</sup> स्पन्दित होने लगते हैं और हम अपनी भावना को शाब्दिक चिन्हों द्वारा व्यक्त करने के लिए अभिव्यक्त को ढूँढना प्रारम्भ करते हैं।<sup>२३</sup> वैसे ही विषय विरोध से युक्त हो जाता है और हमारा विचार अपोहात्मक हो जाता है।<sup>२४</sup>

बुद्धि ज्यों ही इन्द्रियो द्वारा प्रस्तुत सामग्री पर अपोहात्मक रूप से सक्रिय होती है वैसे ही वह कुछ का प्रतिषेध कर चुकी होती है। अतः प्रज्ञा का वास्तविक नाम विकल्प द्वैधीकरण<sup>२५</sup> या दो भागों में विभाजन है। इन दो भागों में से एक दूसरे का पूर्ण प्रतिषेध करता है।

जे० एस० मिल<sup>२६</sup> का मत है कि विधायक नाम होते हैं एवं प्रतिषेधात्मक भी नाम होते हैं। लेकिन कौन विधायक है एवं कौन प्रतिषेधात्मक, यह निर्धारित करना बहुत कठिन है। क्योंकि प्रतिषेधात्मक अक्सर विधायक रूप से एवं विधायक अक्सर प्रतिषेधात्मक रूप से व्यक्त होते हैं।

---

२२ - पल० पृष्ठ ७ एवं बाद

२३ - विकल्प=द्वैधीकरण=एकीकरण

२४ - लाजिक, १४३ और बाद

जैसे - असुखकर' शब्द विधायक है जिसका वास्तविक अर्थ दुःखकर, निरुधर्मी प्रतिषेधात्मक है जिसका वास्तविक अर्थ काम न करने वाला है। अब यदि यह पूछा जाय कि कौन शब्द विधायक है एव कौन शब्द प्रतिषेधात्मक है तो इसका कोई प्रत्यक्ष उत्तर नहीं मिल पायेगा। यह प्रतिषेधात्मक है इतना ही पर्याप्त है। मिल यह कहते हैं कि वैधिक भाषा में 'शिष्ट' शब्द 'अपराधी' 'पुरोहित' 'सैनिक' एव 'राजनैतिक' का उल्टा है।" इसका अर्थ यह होगा कि 'शिष्ट' शब्द प्रतिषेधात्मक है। अगर यह किसी निषेध से युक्त हो तो इसका कोई अर्थ नहीं होगा। लेकिन यदि 'शिष्ट' प्रतिषेधात्मक है तो हम क्यों न कहें कि सभी शब्द प्रतिषेधात्मक हैं, क्यों वह कहते हैं कि "प्रत्येक विधायक शब्द के लिए एक तदनुरूप प्रतिषेधात्मक शब्द का निर्माण किया जा सकता है।"

और हम यह कभी नहीं जान सकते कि कोई शब्द विशेष विधायक उद्देश्य से बना है या प्रतिषेधात्मक। यह टिप्पणी अपने में प्रतिषेधात्मक नामों के दिङ्नाग के सिद्धान्त के बीज से युक्त है। जे० एस० मिल कहते हैं कि "शब्दों का एक ऐसा वर्ग है जिसे अभाववाचक कहते हैं। अपने अर्थ में ये एक विधायक एव एक प्रतिषेधात्मक दोनों के सम्मिलित आशय के समान होते हैं। यह किसी ऐसी वस्तु के नाम होते हैं जिनमें किसी गुण की उपस्थिति की आशा की जाती थी, लेकिन इसमें है ही नहीं। जैसे 'अन्धा' शब्द का तात्पर्य 'न देखने' के बराबर नहीं, क्योंकि यह केवल ऐसी वस्तुओं के लिए व्यवहृत हो सकता है। जो देख सकते हैं अथवा देख सकते थे अर्थात् जिनसे देखने की आशा थी।" इस टिप्पणी से यह निष्कर्ष निकलता है कि सभी शब्द विधायक एव प्रतिषेधात्मक दोनों एक साथ होते हैं।

क्योंकि किसी न किसी प्रकार सभी अभाववाचक होते हैं। उपर्युक्त निष्कर्ष की बेन न दृढतापूर्वक स्थापना की जिसके परिणाम की आशा नहीं थी, यह हुआ कि उन पर हीगलवादी नास्तिकता में पतित होने एवं अनुभववादियों की आस्था के साथ विश्वासघात करने का आक्षेप किया गया। वास्तव में उन्होंने यह स्वीकार किया कि सभी शब्द एक साथ ही विधायक एवं निषेधक होते हैं। यह कि ऐसी कोई विधि नहीं है जो साथ ही साथ निषेध भी न हो और न ऐसा कोई निषेध ही है जो साथ ही साथ विधि भी न हो। इससे यह निष्कर्ष निकलता है कि स्वयं अपने में कोई विधि नहीं है और न स्वयं अपने में निषेध बल्कि प्रत्येक शब्द विधि के साथ-साथ निषेध भी करता है। यह दिङ्नाग के सिद्धान्त का ही सारांश है एवं प्रो० ए० बेन उस गर्त का अनुभव किये बिना ही उसमें गिर रहे हैं। इसी को स्वीकार करते हैं। उन्होंने कभी भी यह विचार ही नहीं किया कि प्रतिषेधात्मकता ही इस सृष्टि की आत्मा है। उनका विचार था कि विधायक वस्तुएँ होती हैं एवं प्रतिषेधात्मक भी तथा एक ही शब्द दोनों को अभिव्यक्त करता है। लेकिन यदि एक ही नाम विधायक एवं साथ ही साथ निषेधात्मक दोनों की अभिधा है तब यह निश्चित करना असंभव हो जाता है कि कौन सी वस्तुएँ विधायक हैं

---

२६ - संभवतः लाभ (ऐसे बुक २, अ० ८'१-२) के अभाववाचक हेतुओं से विधायक विचारों द्वारा सूचित। ये 'वास्तविक विधायक' विचार होते हैं। यद्यपि इनका हेतु के उद्देश्य में एक अभाव हो सकता है।

२७ - ब्रडले लाजिक २ पृष्ठ १५८

“यह निश्चित रूप से मनोरंजन एव विधि की विडम्बना ही होती यदि अनुभववादी सम्प्रदाय हीगल को मौलिक त्रुटि कर बैठता। प्रो० बेन के ‘सापेक्षता के नियम’ ने जिसको जे० एस० मिल ने मान्यता प्रदान की है। कम से कम इसी दिशा में बहक जाने की प्रवृत्ति प्रदर्शित की है। हमारे ज्ञान की, जिस रूप में यह है, दो गुणों के परस्पर प्रतिषेध के रूप में व्याख्या की गई है। इनमें से प्रत्येक की एक विधायक रास्ता भी है। क्योंकि अन्य की प्रतिषेध के रूप में उपस्थिति है। (इमोशनस पृष्ठ ५७१)। मैं नहीं कहता कि प्रो० ए० बेन की इस अशुभ सूचक सूचित उक्ति का अर्थ वास्तव में वही है जो वह कहते हैं किन्तु उन्होंने इतना पर्याप्त कह दिया है कि वह इन्हें एक करार पर आकर खड़ा कर देता है यदि अनुभववादी सम्प्रदाय को तथ्यों का कोई ज्ञान था तो वे अवश्य यह जानते रहे होंगे कि हीगल का अपराध त्रुटि में नहीं बल्कि ‘सापेक्षता’ में निहित था। एक बार प्रो० बेन के साथ यह कह दीजिए कि “हम केवल सम्बन्धों को ही जानते हैं” एक बार यह कहिए कि ये सम्बन्ध प्रतिषेध एव विधि के बीच होते हैं। तो आप अभिजात हीगलवाद के मुख्य सिद्धान्त को मान चुके होंगे। एव कौन सी निषेधक। बेन २८ के अनुसार “वास्तव में विधि एव निषेध को सदैव अपने स्थानों के परस्पर परिवर्तन के लिए तैयार रहना चाहिए। तब एक मात्र यही निष्कर्ष निकलता है कि सभी निषेधात्मक हैं क्योंकि सभी एक दूसरे के निषेधक हैं।

काण्ट एक तार्किक एव यथार्थ विरोध के बीच महत्वपूर्ण विभेद करते हैं। काट के अनुसार “तार्किक विरुद्धत्व में, अर्थात् विरोध में केवल उसी सम्बन्ध पर ध्यान दिया जाता है जिसके द्वारा किसी वस्तु के विधेय परस्पर एक दूसरे को तथा विरोध के द्वारा निराकृत करते हैं।” इन दोनों में कौन विधायक है एव कौन वास्तव निषेधक इस बात पर ध्यान नहीं दिया जाता। लेकिन प्रकाश एव अधिकार, शीत-ऊष्ण का विरोध गत्यात्मक है। विरुद्ध के दोनों ही भाग यथार्थ हैं। यह विरुद्धत्व तार्किक विरोध नहीं है लेकिन यथार्थ अन्यत्व एव गत्यात्मक विरुद्धत्व है। आचार्य धर्मकीर्ति ने भी इसी मत को व्यक्त किया है।

---

२८ - लाजिक, १, ५८।

२६ - तुकी० एसे० आन निगेटिव मैग्नीच्यूड्स पृष्ठ २६(कर्चमैन संस्करण) तुकी० किरी०।

३० - न्याबिटी० पृष्ठ ७० २२।

उनके अनुसार परस्पर परिहार सभी वस्तुओं को आवृत्त करता है। चाहे वह सत् हो या असत्। दूसरी तरफ गत्यात्मक विरोध केवल कुछ यथार्थ युग्मों में ही रहता है। नील एवं अनील के बीच विरोध तार्किक है। प्रथम द्वितीय का उतना ही प्रतिषेध है जितना द्वितीय प्रथम का। नील एवं पीत के बीच, घट एवं पट के बीच का विरोध केवल अन्यत्व मात्र है। धर्मोत्तर के अनुसार 'सभी परमाणु एक ही स्थान का ग्रहण नहीं करते किन्तु उनकी अवधि एक दूसरे के साथ हस्तक्षेप नहीं करती।' ये सभी शांतिपूर्वक निकट सान्निध्य में उपस्थित रहते हैं।

काण्ट एवं धर्मकीर्ति द्वारा इतने स्पष्ट रूप से विभेदित इन दो प्रकार के विरोधों को एक ओर बेन ने तथा दूसरी ओर हीगल ने सम्मिश्रित कर दिया। बेन के अनुसार—“कोई यह मान सकता है कि एक कुर्सी एक निरपेक्ष तथा असम्बद्ध तथ्य है। जिससे कोई भी विरुद्ध, विपरीत या सहसम्बद्ध तथ्य निहित नहीं है। किन्तु स्थिति इसके सर्वथा विपरीत है।” इससे वह अ—कुर्सी भी अभिप्रेत है जिसका अर्थ अत्यन्त विस्तृत है। इस तरह बेन के मत में कुर्सी केवल अ—कुर्सी का प्रतिषेध है और अ—कुर्सी केवल कुर्सी का प्रतिषेध है। दोनों ही भाग एक दूसरे के प्रतिषेधक हैं।

### स—उलरिचि एवं लात्स के विचार

प्रो० उलरिचि 'प्रज्ञा' की 'आत्मा की विभेदात्मक क्रिया' के रूप में परिभाषा करते हैं।<sup>३१</sup> ये 'विभेदात्मक क्रिया' का प्रतिषेध से भेद करने के लिए बाध्य हैं। क्योंकि अन्यथा आत्मा स्वयं प्रतिषेधित हो जायेगी और यह हीगलवाद है। उलरिचि<sup>३२</sup> कहते हैं कि 'प्रत्येक भेद न केवल विषयों के परस्पर प्रतिषेध से वरन् उनके परस्पर एकत्व से भी युक्त होता है' यह भी हीगलवाद है। यह इस प्रकार की सत्ता है जो साथ ही साथ अभाव भी है। लेकिन उलरिचि इससे आश्वस्त हैं कि वह हीगल के 'सत्ता मात्र' से मुक्त है। क्योंकि उलरिचि स्वयं कहते हैं कि<sup>३३</sup>

---

३१ — लाजिक १६१ ।

३२ — उलरिचि काग्नेण्डियम उर लाजिक २ पृष्ठ ३३१

३३ — वही पृष्ठ ५६ ।

३४ — वी० ड० लाजिक, २४२ ।

हीगल के अनुसार—प्रत्येक वस्तु सर्वप्रथम इसलिए विद्यमान है क्योंकि अन्य की भी सत्ता है। वह वही होती है जो वह अन्य के द्वारा, स्वयं अपने अभाव के द्वारा होती है। द्वितीयतः उसकी इसीलिए सत्ता होती है क्योंकि अन्य की सत्ता नहीं है। वह वही है जो वह अन्य के अभाव द्वारा होती है। वह स्वयं अपने स्वत्व में प्रतिभास होती है।” आप इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि दोनों पक्षों में से प्रत्येक दूसरे के साथ अपने स्थान को परिवर्तित कर सकता है। उसे विधायक एवं प्रतिषेधात्मक रूप से भी ग्रहण किया जा सकता है।<sup>३५</sup> उलरिचि इस तथ्य से विदित है कि इस सिद्धान्त का अर्थ वास्तविक विधि की अस्वीकृति एवं प्रतिषेधात्मकता के खड्ड में पतित होना है। इसीलिए उलरिचि<sup>३६</sup> इस तथ्य पर महत्व देते हैं कि “जब हम किसी वस्तु का विभेद करते हैं तो हम उसकी उतनी ही विधायक कल्पना करते हैं जितनी कि सत्ता की।” फिर भी यह सत्ता अपने को एक अ—सत्ता या अभाव के रूप में व्यक्त करती है। उलरिचि वास्तविक रूप में यह कहते हैं।<sup>३७</sup> “जब हम लाल का नीले से विभेद करते हैं तो हम उसकी नीले के प्रतिषेध के रूप में कल्पना करते हैं। किन्तु साथ ही साथ हम नीले की लाल के साथ विपरीत सम्बन्ध की भी स्थापना करते हैं। और नीले की लाल नहीं के रूप में कल्पना करते हैं। इस प्रकार लाल एक घुमावदार मार्ग से नीले की परिधि द्वारा स्वयं अपने से निहित रूप से सम्बद्ध होता है।” क्या यह एक बहुत कौतूहलवर्धक सत्ता नहीं है। जो स्वयं अपने सत्व से ‘अपनी अ—सत्ता की एक परिधि द्वारा सम्बद्ध है और क्या उलरिचि केवल हीगल के तर्कों को ही दोहराते हैं हालांकि यह कल्पना करते हुए कि हीगल का प्रतिवाद कर रहे हैं और जब आप यह कहते हैं कि प्रत्येक शब्द स्वयं अपने ‘अर्थात् विधायक’ अर्थ को विरुद्ध के प्रतिषेध अर्थात् अनुपलब्धि के द्वारा व्यक्त करता है तो क्या यह दिङ्नाग का ही तर्क नहीं है। उलरिचि “निश्चित लाल” रंग का उदाहरण देते हैं एवं कहते हैं

---

३५ — वी० ड० लाजिक, २४२ ।

३६ — वही पृष्ठ ४३

३७ — वही पृष्ठ ६०

३८ — वही पृष्ठ ६०

३९ — वही पृष्ठ ६०

कि - क्योंकि लाल जैसा कि लाल है। साथ ही साथ अ-नील, अ-पीत आदि हे अतः केवल 'इन्ही प्रतिषेधों के द्वारा ' यह वह निश्चित रंग है जिसे हम लाल कहते हैं।' लाल की विधायकता नष्ट हो गई है। यह निश्चित है किन्तु निश्चित का अर्थ बोधगम्य, एव अनिवार्यतः प्रतिषेधात्मक या अपोहात्मक है। हीगल की विशुद्ध सत्ता'' से बचने की इच्छा के विपरीत भी आप उसी खड्ड में गिर पड़ते हैं। सिग्वर्ट'' ने उलरिचि की इस भयावह स्थिति का आकलन कर लिया था। इसीलिए वह कहते हैं कि "वह सिद्धान्त जो यह मानता है कि कोई ज्ञान केवल विभेद के द्वारा ही निश्चित होता है। यह भूल जाता है कि स्वयं विभेद भी केवल पहले से विद्यमान विभेदीकृत ज्ञानों के बीच ही संभव है।" लाल का विज्ञान अथवा अधिक उपर्युक्ततः एक निश्चित लाल का विज्ञान, आप आगे कहते हैं कि सर्वथा विधायक एव एक विशिष्ट विषय से युक्त होता है।"

---

४० - वही पृष्ठ ५६

४१ - लाजिक, १,३३३ नोट

४२ - इसका निःसंदेह अर्थ है कि यह "निश्चितता के द्वारा निश्चित होती है" अथवा "यह विभेदीकरण के द्वारा भिन्न होती है। भिन्न एव निश्चित का प्रायः एक ही आशय है।

इसका तात्पर्य यह है कि कुछ सर्वथा निश्चित, सर्वथा विधायक, अत्यन्त निश्चित लाल रंग प्रज्ञा की ओर से किसी सहायता के बिना ही अथवा जैसा कि उलरिचि का कथन है कि आत्मा की विभेदीकरण की क्रिया की सहायता के बिना ही उच्चतम मात्रा में विभेदीकृत है तब प्रज्ञा या तो अव्यवहृत रह जाती है या इसके उसी कार्य को फिर से करना होता है। जो अन्य लोगो ने पूर्व ही कर दिया। लात्स इसको 'विधायक विधि' कहते हैं। जिसे पूर्व में उल्लिखित किया जा चुका है। आप कहते हैं कि यह स्थिति 'प्रत्येक अन्य के परिहार' से इतनी स्पष्ट रूप से एकीकृत है कि जब हम 'विधि के मात्र अर्थ' का निर्धारण करना चाहते हैं तो हम केवल ऐसी ही अभिव्यक्तियों द्वारा यह कार्य कर सकते हैं। जिनका अर्थ 'अन्यो का परिहार' अथवा प्रतिषेध है इस विधि को केवल प्रतिषेध के रूप में ही अभिव्यक्त किया जा सकता है। क्या यह फिर दिङ्नाग की इसी प्रतिज्ञा के समान नहीं है कि शब्द विद्ध के प्रतिषेध के द्वारा ही अपने अर्थ को अभिव्यक्त करता है। लात्स के अनुसार "यह विधि एव यह निषेध एक अपृथक्करणीय विचार है।" यह हीगल के इस कथन के समान नहीं है कि विधि एव निषेध दोनों एक ही हैं।"

---

४३ — लाजिक २ '११, पृष्ठ २६।

४४ — वही पृष्ठ २६

४५ — वी० ड० लाजिक, २५४।



प्रक्रियाओं के मध्य नहीं, बल्कि किसी विज्ञान की नवीनता एवं एक विकल्प की सामान्यता के बीच है जिसको लाक 'स्पष्ट विचार' कहते हैं उसे यहाँ निश्चित वस्तु कहा गया है। जिसको लाक "व्यवच्छिन्न" कहते हैं उसको यहाँ 'अपरिच्छिन्न' कहा गया है। 'परिच्छिन्न' की अभिव्यक्ति की तरह अस्त-व्यस्तता संस्कृत शब्द "नियत" एवं 'अनियतप्रतिभास' के मध्य भी मिलती है।"

---

४६ - तुकी० ऊपर पृष्ठ ५५५

४७ - नीलम् विजानाति, न तु नीलम् इति विजानाति।' तुकी० प्रत्तमु० वृत्ति, १४ ।

४८ - ऐसे, बुक ३, अध्या० २६, (४)

४९ - लाजिक १, पृष्ठ XXIX ।

५० - तुकी भाग २ का इण्डेक्स एवं नियत शब्द पर टिप्पणी ।

विज्ञान अपनी अद्वितीयता में परिच्छिन्न होता है एवं आकार अपनी सामान्यता में परिच्छिन्न होता है। विभेद को स्पष्ट (विज्ञान) एवं अस्पष्ट (आकार) द्वारा, या सत् विशेष एवं 'शुद्ध' सामान्य द्वारा अभिव्यक्त किया जा सकता है। इस प्रसंग में 'सत्' एवं 'शुद्ध' शब्दों का अर्थ 'परमार्थ' या अनुभवातीत है। अपनेतरल में यह इन्द्रियो एवं प्रज्ञा के मध्य एक तुच्छ विभेद है एक विभेद मात्र जिसके पूर्ण महत्व का सबसे पहले रीड ने अनुभव किया था, लेकिन उनके उत्तराधिकारियों ने इसकी उपेक्षा कर दी। इसका इसके अनुभवातीत श्रोत तक काण्ट ने अनुसरण किया, लेकिन फिर इनके भी उत्तराधिकारियों ने इसकी उपेक्षा कर दी।

सिंगवर्ट के अनुसार ऐसी विधि जो प्रतिषेध का आधार है वह "वस्तु की स्वयं अपने में आवृत्त विशेषता एवं अद्वितीयता है।" लात्स के अनुसार प्रत्येक नाम में एक 'विधायक स्थिति' होती है।" जोन्स का कथन है कि प्रत्येक प्रत्यक्ष में वैयक्तिक वस्तु की मूर्तता एवं विशेषता "का प्रत्यक्ष "विशेष की विशेषता विशेष" से ज्यादा कोई मतलब नहीं है। यह द्विविध एवं त्रिविध अभिव्यक्तियाँ उस भावना की ओर इशारा करती हैं। जो असाधारण रूप से विशेष एवं "अन्यत्व के किसी भी लेश" से रहित किसी वस्तु को प्राप्त करने के लिए इन लेखकों के मन में रहती हैं।"

## द - सिग्वर्ट के विचार

सिग्वर्ट<sup>१</sup> के अनुसार “इस सिद्धान्त को कि सभी वस्तुएँ हा एव नही से सत्ता तथा अभाव से युक्त रहती हैं” सर्वप्रथम थामस कैम्पानेला ने अभिव्यक्त किया था। इस सिद्धान्त के अनुसार किसी निश्चित वस्तु की उतनी ही सत्ता होती है जितनी कि वह अन्य नहीं है। यह मनुष्य है— यह विधायक है। लेकिन यह इसलिए कि मनुष्य है क्योंकि यह न तो पाषाण है, न तो सिंह है न गर्दभ है आदि। सिग्वर्ट इस मत को नहीं मानते हैं क्योंकि यह पूर्ण हीगलवाद का मार्ग प्रशस्त करने वाली एक खतरनाक नास्तिकता है। क्योंकि यह तर्क एव यथार्थता की अस्तव्यस्तता से परिपूर्ण है। लेकिन आप मानते हैं कि तब वह प्रतिषेध की व्याख्या करने में असमर्थता अनुभव करते हैं। सिग्वर्ट<sup>२</sup> कहते हैं कि “प्रश्न इस बात का है कि हमें यथार्थता के ससार के ज्ञान के लिए उन आत्मनिष्ठ परिधियों की क्या आवश्यकता है जिनमें हमारे प्रतिषेधात्मक विचारों के कोई भी प्रतिरूप ढूँढ़े नहीं जा सकते हैं।” इस प्रश्न का कोई भी जवाब नहीं दिया गया है। सिग्वर्ट प्रत्यक्षतः प्रतिषेधात्मकता के मूल्य पर हीगलवाद को मान लेते हैं। सभी नामों को विधायक होना चाहिए क्योंकि प्रतिषेधात्मक नामों का कोई प्रतिरूप नहीं ढूँढ़ा जा सकता। अब इसके बाद प्रश्न उठता है कि क्या आसवादित्व की प्रतिषेध द्वारा व्याख्या की जा सकती है। मनुष्य की प्रत्येक ‘अ-मनुष्य’ एक ही वस्तु दोनों एक साथ नहीं हो सकती। लेकिन अस्तू का अ-मनुष्य वास्तविक नहीं है।<sup>३</sup>

---

५२ - लाजिक, ११७१ ।

५३ - वही

५४ - सिग्वर्ट काण्ट के असीम निश्चय पर व्यंग्य करते हुए उसे हास्यास्पद बताना चाहते हैं (वही पृष्ठ १८२-१८५) लात्स क्रोधपूर्वक इस पर आक्रमण करते हैं। (लाजिक २ पृष्ठ ६२)१ किन्तु एम० कोहेन इसका पक्ष लेते हैं। (लाजिक पृष्ठ ७४) बौद्धों के दृष्टिकोण से असीम निश्चय के विरुद्ध समस्त अपभाषणों को इस बात के संकेत द्वारा त्याग दिया गया है कि ‘अ-क’ उसी मात्रा में यथार्थ है जिस मात्रा में ‘क’। क्योंकि ऐसा कोई ‘क’ नहीं है जिसका ‘-अ-क’ से निहित अन्तर न हो। दोनों ही अपोहात्मक हैं साथ ही ‘क’ भी उतना ही असीम है जितना ‘अ-क’। यह निश्चय कि “यह श्वेत है” दो असीमताओं के बीच विभाजन रेखा को व्यक्त करता है। इसे सिग्वर्ट परोक्ष रूप से उस समय मानते प्रतीत होते हैं। जब वह कहते हैं कि “श्वेत” को सीमित करना चाहिए अन्यथा यह असीम हो जायेगा। तुकी० वही, पृष्ठ १८२।

इसका तात्पर्य है कि मनुष्य को छोड़कर वाद के विश्व का सब कुछ है। इसका तात्पर्य है कि मनुष्य का आकार अनुपरिस्थिति स्वयं अपने में अन्य आकार नहीं है।<sup>१५</sup> इस तरह 'अ-क' के यथार्थ न होने के कारण सिग्वर्ट इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि उन सभी वस्तुओं के मध्य कोई विरुद्धत्व नहीं है जो 'क' एवं 'अ-क' के अन्तर्गत सम्मिलित हैं इनका एक दूसरे के निकट बिना किसी सघर्ष के ही सहअस्तित्व हो सकता है। इनको एक उद्देश्य का विधेय नहीं बनाया जा सकता। इसकी सत्यता अनुभव द्वारा ज्ञात है जिसकी प्रतिषेध द्वारा व्याख्या नहीं की जा सकती। इस तरह सिग्वर्ट प्रतिषेध का विसर्जन करके हीगलवाद के खतरो को मान लेते हैं।<sup>१६</sup> 'मनुष्य' नाम विशुद्ध विधायक है एवं इसमें कोई प्रतिषेध नहीं है एवं 'अ-मनुष्य' नाम सर्वथा कुछ नहीं है।<sup>१७</sup>

---

५५ - राय, डा० राम कुमार    बौद्ध न्याय 'बुद्धिस्ट लाजिक मूल लेखक एफ० टी०

शेरबात्स्की' चौखम्बा विद्याभवन वाराणसी, १९६६, पृष्ठ ५८७-५८८ ।

५६ - सिग्वर्ट प्रत्यक्षतः यह सोचते हैं कि मनुष्य एवं सिंह के विकल्पो में उसी समय परस्पर

विरोध होगा जब सिंह मनुष्य पर आक्रमण करके उसका भक्षण कर जायेगा

सिग्वर्ट के मत में एक ऐसी स्थिति है।<sup>५७</sup> जहाँ 'प्रतिषेध के द्वारा विरोध की उत्पत्ति को अस्वीकार करना असम्भव प्रतीत होता है।' अभाव वाचक नाम ऐसे ही है।<sup>५८</sup> " क्या इसके अतिरिक्त कि 'अन्धता' का अर्थ 'न देखना' है, अन्य किसी प्रकार देखने एवं अन्धता के बीच सम्बन्ध को अभिव्यक्त करना वास्तव में संभव है?" "अन्धता" तब दृष्टि का मात्र अभाव होगा एवं प्रतिषेध द्वारा उत्पन्न विरोध से मुक्त होगा। तब एक ही बात होगी कि चाहे हम यह कहें कि वह देखता नहीं या "वह अन्धा है"। इस तरह देखने का अर्थ होगा "अन्धता नहीं" एवं अन्धता का अर्थ होगा 'न देखना'। कम से कम कुछ नाम स्वयं अपने में प्रतिषेधक होंगे एवं तब हीगलवाद का सकट पुनः आसन्न होगा। सिग्वर्ट के अनुसार "ऐसा नहीं है" इसकी स्थापना के लिए किसी प्रमाण की जरूरत नहीं है। यदि मनुष्य नहीं देखता तो यह कारण नहीं बताया जाता कि वह नहीं देखता। लेकिन यदि यह कहा जाय कि वह अन्धा है। तब इससे यह सूचित होता है कि वह सत्य जिससे वह देख सकता था नष्ट हो गया है।<sup>५९</sup> मनुष्य प्रत्यक्ष, ध्यान की कमी या दूरी के कारण भी अपनी दृष्टि शक्ति के ह्रास के बिना ही देखने में असमर्थ हो सकता है। तब वह 'नहीं देखता होगा' किन्तु अन्धा नहीं होगा।

सिग्वर्ट जैसे सूक्ष्म बुद्धि-तर्कशास्त्री। यहाँ यह गलती कर बैठे कि कोई मनुष्य एक साथ ही और एक ही आशय में 'अन्ध' एवं 'अ-अन्ध' दोनों नहीं हो सकता है। किन्तु वह भिन्न समयों में एवं भिन्न आशयों में भली भाँति 'अन्ध' एवं 'अ-अन्ध' हो सकता है। तब वास्तविक रूप में देखना एवं अन्धता एक दूसरे को निराकृत नहीं करेंगे।

---

५७ - वही पृष्ठ १८५।

५८ - यहाँ सिग्वर्ट प्रत्यक्षतः जे० एस० मिल लाक के द्वारा आरम्भ विवाद को अपना विषय बनाते हैं।

५९ - वही पृष्ठ १८६।

नही तो ये दोनों निश्चित रूप से एक दूसरे को निराकृत करने वाले हैं या दोनों ही विधायक एव दोनों ही प्रतिषेधक हैं। इस तरह यह स्थापना करने के पश्चात् कि अभाववाचक नाम वास्तव में विधायक होते हैं। सिग्वर्ट इस अगले स्तर की स्थापना करने के लिए भी बाध्य है कि कोई निषेधक नाम ही नहीं होते बल्कि सभी विधायक होते हैं। वास्तविक रूप में वह कहते हैं<sup>६०</sup> कि “समस्त निषेध का केवल निश्चय के क्षेत्र में ही कोई अर्थ होता है।” ‘अ-क’ सूत्र का कोई अर्थ ही नहीं है। तार्किक विभाजन के अवयव, वह बातें जिन्हें एक सामान्य धारणा के अन्तर्गत रखा जाता है। परस्पर परिहार होती है। इसलिए यह निश्चय स्वाभाविक है कि प्रत्येक स्वयं अपने में अन्य के निषेध को सम्मिलित रखता है। लेकिन सिग्वर्ट<sup>६१</sup> के मतानुसार—“यह एक भ्रान्ति है। यह सोचना भ्रान्ति है कि काला एव श्वेत, तिरछा एव सीधा, आदि इन सबमें एक दूसरे के प्रति एक ऐसी स्वाभाविक आक्रामकता होती है जैसे — ये एक ही पिता के पुत्र हो।” सिग्वर्ट इस तथ्य को मानते हैं कि एक विपरीत एव एक विरुद्ध विरोध — अन्तिम तब जब विभाजन तीन या अधिक भागों में होता है।<sup>६२</sup> किन्तु यह केवल निश्चयों में होता है। नाम विरोधी नहीं होते सीधा एव तिरछा होता है। लेकिन कोई सीधा एव अ-सीधा नहीं होता क्योंकि ‘अ-क’ सूत्र का कोई अर्थ नहीं है।

---

६० — वही पृष्ठ १८१ ।

६१ — वही पृष्ठ १८० ।

६२ — यह कौतूहलवर्धक है कि दिङ्नाग (प्रसमु० श्लो० २३५)

६३ — वही पृ० ३६८ ।

फिर भी सर्वथा ऐसा नहीं होता। पुरुष एव स्त्री, दाहिना एव बायाँ, ये सब विरुद्ध होने के अतिरिक्त वास्तविक युग्म हैं। किन्तु मनुष्य एव अ-मनुष्य केवल एक तार्किक मात्र विरुद्धत्व है। इसी दिशा में प्रयास करते हुए सिग्वर्ट यह मानने के लिए बाध्य होते कि उपस्थिति होती है लेकिन अनुपस्थिति नहीं, अभाव नहीं सब कुछ सत्ता ही है। इस तरह बिना इस बात पर ध्यान दिये ही वह दूसरी ओर से हीगलवाद में गिर पड़े होते। इस सिद्धान्त का विषयात्मक यथार्थता में कोई प्रतिषेध नहीं है, फल वही है जो कि इस सिद्धान्त का कि इसमें प्रतिषेध के अलावा और कुछ नहीं है।' २७' अपने उस मत की व्याख्या के लिए इसी उदाहरण को लेते हैं जो सिग्वर्ट के मत के ठीक विपरीत है। इनका तात्पर्य यह है कि सामान्य धारणा के प्रकार एक दूसरे के उसी प्रकार विरोधी है जिस प्रकार "एक राजा के पुत्र राजा की मृत्यु के बाद उस राज्य के लिए पुत्रों में सघर्ष होता है। जो सबकी समान सम्पत्ति है। एक पुत्र कहता है कि 'यह मेरा है' और दूसरा भी यही कहता है। जिसके परिणामस्वरूप गृहयुद्ध छिड़ जाता है। इसी प्रकार शिशिपा एव पलाश तथा अन्य वृक्ष सामान्य वृक्षत्व की समान सम्पत्ति के लिए सघर्ष करते हैं। यह झगडा निःसंदेह, तार्किक या कल्पित होता है यथार्थ नहीं। यह ऊष्ण एव शीत अथवा प्रकाश एव अंधकार जैसी दशाओं में यथार्थ प्रतीत हो सकता है, किन्तु ये जैसा कि धर्मकीर्ति द्वारा सिद्ध हो चुका है, हेतुत्व की अव्यवस्थाएँ हैं, तार्किक विरोध की नहीं।

इस समस्या पर भारतीय मत निम्नलिखित हैं—

(१) — सभी निश्चित वस्तुएँ प्रतिषेधात्मक होती हैं। निश्चित का अर्थ प्रतिषेधात्मक है।

(२) — ये (अ) विरुद्ध की साक्षात् एव (ब) विपरीत की परोक्ष रूप से प्रतिषेध होती हैं।

(३) — ये स्वाय अपने प्रतिषेध की प्रतिषेधात्मकता के रूप में ही विधायक हो सकती हैं।

(४) — विधिरूप केवल स्वलक्षण ही होता है।

(५) — अन्य सब वस्तुएँ 'अन्य में निहित वस्तुएँ' अर्थात् किसी अन्य की प्रतिषेध की प्रतिषेधक होती हैं। इस प्रतिषेध के बिना ये कुछ नहीं होती।

(६) — साक्षात् विरोध 'प्रतिषेध' एक ही वस्तु के भाव एव अभाव के बीच होता है।<sup>२८</sup>

(७) — परोक्ष विरोध निश्चित वस्तुओं के किसी भी युग्म के बीच इस दृष्टि से हो सकता है कि एक वस्तु अनिवार्यतः दूसरी के अभाव के अन्तर्गत सम्मिलित होती है।'

(८) — प्रत्येक वस्तु सर्वप्रथम उसी सामान्य के अन्तर्गत निहित प्रकारों को व्यावृत्त करती है।

---

६४ — स्वभाव में कोई वास्तविक प्रतिषेधत्व नहीं है एवं वस्तुओं की असंगति एक परमार्थ तथ्य है

जिसकी प्रतिषेध से व्याख्या नहीं की जानी चाहिए बल्कि उसे केवल अनुभव से ही एकत्र करना चाहिए—इन बातों की स्थापना की इच्छा से सिग्वर्ट सर्वथा असम्भव स्थापनाये करने की शीघ्रता करते हैं। वह कहते हैं कि (लाजिक, १, १७६) “हम अपनी दृश्य शक्ति के एक संगठन की कल्पना कर सकते हैं जो हमारे लिए विभिन्न रंगों में रंगे एक ही पट को देखना संभव बना सकती है।” यदि जो कुछ कहा गया है वही सिग्वर्ट का आशय है, यदि उनका आशय यह है कि एक ही वस्तु एक ही साथ नीली एवं पीली या नीली या अ-नीली भी हो सकती है—और इसके अतिरिक्त उनका और आशय भी क्या हो सकता है? तो हीगलवाद से बचाने के लिए वह जो मूल्य चुकाते हैं। वह न केवल प्रतिषेध का त्याग ही है वरन् स्वयं तर्क का त्याग है। उनका विचार है कि नील एवं अ-नील असीम एवं अयथार्थ है और नील एवं पीत में भी कोई विरोध नहीं है, क्योंकि दोनों ही शांति पूर्वक एक दूसरे के पास विद्यमान रह सकते हैं।

६५ — न्याबिटी० पृष्ठ ७०५ भाव—अभावयो. साक्षाद्विरोध।

६६ — वही वस्तुनास् तु अन्योन्य—अभाव—अव्यभिचारितया विरोध

६७ — प्रसमु० अ० ५२७ ये सभी किसी गृह युद्ध में राजा के पुत्रों के समान होती हैं।



(६) – अन्य सभी वस्तुएँ उन सामान्यों के परस्पर परिहार के द्वारा व्यावृत्त होती हैं  
जिनके अन्तर्गत वे निहित होती हैं।

(१०) – यह साक्षात् एव परोक्ष विरोध 'अथवा अन्यत्व' लाक्षणिक है।' यह तादात्म्य को तो  
वर्चित करता है किन्तु शांतिपूर्ण सहअस्तित्व को नहीं।''

(११) – एक गत्यात्मक विरोध भी होता है जैसे कि शीत एव ऊष्ण के बीच।'' यह वास्तव  
मे हेतुत्व'' होता है एव ऊष्ण तथा अ-ऊष्ण के लाक्षणिक विरोध मे हस्तक्षेप नहीं  
करता। लाक्षणिक विरोध इनके तादात्म्य का निवारण करता है एव गत्यात्मक इनकी  
सहावस्था का।''

(१२) – एक ही अधिष्ठान के दो गुण केवल व्यावृत्ति की न्यूनता या अधिकता के द्वारा ही  
भिन्न होते हैं।''

---

६८ – वही अ० ५२८ "शिशिपा शब्द घट को साक्षात् व्यावृत्त क्यों नहीं करता ? क्योंकि कोई  
सजातीय नहीं है।'' किन्तु घट मिट्टी के पात्रों के सामान्य के अन्तर्गत आता है और शिशिपा  
वृक्ष सामान्य के अन्तर्गत और ये दोनों पुन 'पार्थिवत्व' सामान्य के अन्तर्गत आते हैं। अतः  
शिशिपा घट को उसी प्रकार व्यावृत्त करता है। 'जिस प्रकार किसी मित्र के शत्रु को'  
साक्षात् नहीं।

६९ – न्यायिणी पृष्ठ ७० ७३ 'लाक्षणिकोऽयम् विरोधः ।

७० – वही पृष्ठ ७० २० 'सत्य अपि च अस्मिन् विरोधे सहावस्थानाम् स्यादऽपि ।'

७१ – वही पृष्ठ ७० २२ 'वस्तुन्य एव कतिपये ।'

७२ – वही पृष्ठ ६८ ६ यो यस्य विरुद्धः स तस्य किञ्चित्कर एव विरुद्धो जनक एव ।

७३ – वही, पृष्ठ ७०, २० "एकेन विरोधेन शीतोष्णचोर एकत्वम् वार्यते, अन्येन सहावस्थानम्।''

७४ – प्रसभु ०५ २८ ।

(१३) -- विरोध केवल निश्चित विकल्पो के बीच हो सकता है। सर्वथा अनिश्चित वस्तु स्वलक्षण तथा साथ ही साथ विज्ञान मात्र का क्षण दोनों ही विरोध के नियम की पहुँच के बाहर हैं। ये अ-अपोहात्मक होते हैं। 'ये समस्त विभेद का अर्थात् समस्त विरोध को वर्जित करत है। वास्तविक रूप से तृतीय प्रकार अभावी एव परस्पर परिहारी दो विकल्पो के मध्य लाक्षणिक विरोध होता है एव दूसरी ओर अन्यत्व मात्र अथवा गत्यात्मक विरोध होता है। जो मध्यवर्ती सदस्यों का स्वीकार करता है और जिसमें विराधी भाग एक दूसरे के प्रतिषेध को प्रत्यक्षरूप से अभिव्यक्त नहीं करत। जे० एस० मिल एव सिंगवर्ट दोनों दार्शनिकों का मत है कि "दुःखकर" विधायक है। यह सुखकर का प्रतिषेध मात्र नहीं है और 'अन्धता' भी ऐसा ही है। लेकिन ये भूल जाते हैं कि एक ही तथ्य एक ही समय एव एक आशय में दुःखकर एव सुखकर नहीं हो सकता। अगर दुःखकर अ-सुखकर से कुछ अधिक है तो ऐसा इसीलिए है क्योंकि अ-सुखकर आगे भी मात्र असुखकर एव दुःखकर में उपविभाजित है जो मात्र अ-सुखकर से अधिक है। विरोध सदैव एक पूर्ण द्वैधत्व होता है। हम किसी युग्म के एक भाग का समर्थन करते हैं या दूसरे का विरोध दोनों एक ही है। स्थिति उस समय बदलती है जब विभाजन पूर्ण द्वैधीकरण नहीं बल्कि तीन या अधिक भागों में विभाजन होता है। नील एव अ-नील एक दूसरे के विपरीत हैं, नील, अ-नील नहीं है एव अ-नील नील नहीं है। लेकिन नील एव पीत परोक्ष रूप से ही विरुद्ध हैं। नील के प्रतिषेध का तात्पर्य पीत का विधान नहीं है एव न पीत के प्रतिषेध का अर्थ नील का विधान। पीत अ-नील के अन्तर्गत आता है तथा केवल इसी कारण इसका नील के असवादित्व है। इसी तरह नील अ-नील नहीं है एव अन्ध अ-अन्ध नहीं है एव एक गो अ-गो नहीं है तथा एक वृक्ष अ-वृक्ष नहीं है आदि। सभी शब्द इस अर्थ में प्रतिषेधात्मक हैं।

अतः नील एव पीत असवादक हैं। जिस प्रकार अभी उल्लेख किया गया है। पीत अ-नील में सम्मिलित है एव नील अ-नील में। लेकिन वृक्ष एव शिशिपा असवादक नहीं है। क्योंकि शिशिपा अ-वृक्ष में सम्मिलित नहीं है। अतः इनमें बौद्धदार्शनिकों के तादात्म्य नियम के आशय में तादात्म्य है। असवादित्व की अनुपलब्धि एवं विरोध के नियम द्वारा पूरी तरह व्याख्या हो जाती है।" सब निश्चित वस्तुएं हा या ना में होती हैं। लेकिन क्या इसका यह तात्पर्य है कि बौद्ध हीगलवादी नास्तिकता में पतित हो गये हैं? माध्यमिक तो निश्चित रूप से हो गये हैं, लेकिन नैयायिक नहीं हुए हैं।"

इस बात के कोई नियम नहीं दिये जा सकते कि क्यों कुछ गुणअसवादक होते हैं। इनको एक साथ एक उद्देश्य का विरोध नहीं बनाया जा सकता, किन्तु इसकी प्रतिषेध द्वारा व्याख्या नहीं

की जा सकती। यह एक परमार्थ सत् है। बौद्धों के अनुसार यह सदेव ही अनिवार्यत विरोध के नियम के अन्तर्गत आता है। अरस्तू के समय से ही तर्कशास्त्र में प्रतिषेध के दो आधारों का विभेद किया गया है—एक अभावार्थकता तथा दूसरा असवादित्व। प्रथम, प्रत्यक्षत वास्तविक अनुपलब्धि निश्चय 'अ-प्रत्यक्ष' का निश्चय जो सविकल्प निश्चय के अनुरूप है। जैसे—इस प्रकार का निश्चय कि 'यहाँ कोई घट नहीं है' क्योंकि हमें किसी का प्रत्यक्ष नहीं हो रहा है'' दूसरा प्रतिषेधात्मक व्याप्ति या व्यतिरेक है जो दो विकल्पों 'अथवा विधेयों' और एक निषेधक योजक से युक्त होता है। यह बाद वाला विरोध के नियम पर आधारित है। और इसीलिए इसे स्वयं सिग्वर्ट के वक्तव्य के अनुसार। दो निश्चयों के बीच असवादित्व मानना चाहिए। जिस प्रकार विधायक निश्चयों की दशा में हमने मुख्य निश्चय 'एक विकल्प से' और व्याप्ति निश्चय 'दो विकल्पों के बीच' के बीच के अन्तर की स्थापना की है। और जिस प्रकार 'है' क्रिया का प्रथम दशा में अर्थ सत्ता है एवं दूसरी दशा में 'योजना' ठीक उसी प्रकार हमें प्रतिषेधात्मक पक्ष में भी इसी अन्तर की स्थापना करते हैं।

---

७५ — न्यायिटी पृ० ७०७ 'न तु अनियत क्षणिकत्वात् (क्षण=स्वलक्षण=विधिस्वरूप  
=प्रत्यक्ष=परमार्थसत्)

७६ — सिग्वर्ट के अनुसार (वही पृ० १७६)

७७ — राय, डा० राम कुमार बौद्ध न्याय 'बुद्धिस्ट लाजिम मूल लेखक एफ० टी०  
शेरबात्स्की' चौखम्बा विद्याभवन वाराणसी, १९६६, पृ० ५८६-५९४।

अष्टम् अध्याय  
अपोहवाद की समीक्षा

## अपोहवाद की समीक्षा

शातरक्षित शब्द के अर्थ से सम्बन्धित निम्नलिखित सिद्धान्तों की समीक्षा करते हैं। समीक्षा के उपरान्त इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इन छह सिद्धान्तों में कोई ऐसा सिद्धान्त नहीं है जो स्वलक्षण का बोध कराने में समर्थ हो। यह सिद्धान्त निम्नलिखित है—

- १ समुदाय सिद्धान्त
- २ असत्य ससर्ग सिद्धान्त
- ३ असत्योपाधि सत्य सम्बन्धी सिद्धान्त
- ४ अभिज्ञान सिद्धान्त
- ५ अध्यारोपण सिद्धान्त
- ६ प्रतिभा सिद्धान्त

(१) समुदाय सिद्धान्त — समुदाय सिद्धान्त' के अन्तर्गत शब्द से वस्तुओं का बोध होता है। लेकिन उस समुदाय की वस्तुओं के व्यष्टिरूप या समष्टिरूप का स्पष्ट रूप से कुछ भी बोध नहीं होता। शब्द का वाच्य जाति, आकृति एवं व्यक्ति न होकर इन सभी का समुदाय होता है। यह समुदाय विकल्प एवं समुच्चय से रहित होता है क्योंकि बुद्धि में आकारों तथा रूपों की संख्या निश्चित नहीं होती है। शब्द का अभिधेय "आकार समुच्चय मानने पर बहुवचन शब्द का प्रयोग करना पड़ेगा, क्योंकि अभिधेय में विभिन्न आकार सम्मिलित रहते हैं। इसलिए शब्द का वाच्य विकल्प एवं समुच्चय के अलावा समुदायमात्र है।

---

१ — समुदायोऽभिधेयो वाऽप्य विकल्प समुच्चय । असत्यो वाऽपि ससर्ग शब्दार्थ

कश्चिदुच्यते ।। तत्त्वसंग्रह ८८७ ।

२ — "समुदायोऽभिधेय रथाद अविकल्प समुच्चय ।" शर्मा, रघुनाथ पूर्वोद्धृत वाक्यपदीय

समुदायाभिधेयवादियों के मतानुसार विभिन्न व्यक्तियों में एक समुदायी की धारणा 'विकल्प' है तथा विभिन्न व्यक्तियों की एक साथ प्रतीति या स्वरूपावधारणा 'समुच्चय' है। समुदाय में अवयवी एवं अवयव दोनों का अवभास होता है। ऐसी परिस्थिति में समुदाय में निहित विकल्प को व्यक्त करने के लिए कभी एक वचन प्रयुक्त होता है कभी बहुवचन प्रयुक्त होता है। इसी तरह 'समुदाय' को 'समुच्चय' मानने पर भी एक वचन या बहुवचन का प्रयोग करना पड़ेगा क्योंकि समुच्चय में भी अनेक आकारों का समावेश होता है।<sup>१</sup> इसलिए विकल्प तथा समुच्चय से रहित 'समुदाय' शब्द का अभिधेय है क्योंकि 'समुदाय' को अभिधेय स्वीकार करने पर उसके अन्तर्गत आने वाले विभिन्न व्यष्टिरूप व्यक्तियों या समष्टिरूप सामान्य की प्रतीति नहीं होती है। 'ब्राह्मण' शब्द का सम्बोधन करने पर न तो तप, जाति, श्रुति आदि का भिन्न-भिन्न विकल्प रूप में बोध होता है एवं न तप, जाति एवं श्रुति के समुच्चय के रूप में बोध होता है। बल्कि इन सभी का व्यवच्छेद किये बिना सगत रूप में प्रतिपत्ति होती है या विकल्प एवं समुच्चय के बिना समुदाय का बोध होता है। इसी तरह 'वन' शब्द के सम्बोधन पर न तो धव, खदिर, पलाश आदि का भिन्न-भिन्न रूप में वैकल्पिक रूप में बोध होता है। एवं न धव, खदिर, एवं पलाश के समुच्चय के रूप में बोध होता है। क्योंकि 'वन' इनके अलावा अन्य वृक्षों का भी समुदाय होता है। इसीलिए 'वन' के सम्बोधन करने पर समुदाय रूप सामान्य मात्र का बोध होता है। इसलिए विकल्प एवं समुच्चय से रहित समुदाय शब्द का अभिधेय है।

---

३ - "तत्र बहुष्यनियतैक समुदायि भेदावधारणम्=विकल्प=एकत्र युगपदभिसम्बन्ध्यमानस्य

नियतस्यानेकस्य स्वरूपभेदावधारणम्=समुच्चय ।" शास्त्री, द्वारिका दास पूर्वो० पृ० ३५०

## (२) असत्य ससर्ग सिद्धान्त

असत्य ससर्ग शब्द का वाच्यार्थ 'असत्य भूत ससर्ग' है। यह ससर्ग असत्य होता है जबकि ससर्गयुक्त पदार्थ सत्य होता है। इस सिद्धान्त में वस्तु एवं उसके धर्म जैसे जाति, वर्ण एवं कर्म के बीच सम्बन्ध होता है। यह सम्बन्ध वस्तु से अलग नहीं होता है। अतः यह सम्बन्ध असत्य होता है। इसलिए शब्द असत्यससर्ग या सम्बन्ध का अभिधायक होता है। घट आदि वस्तुओं का जाति-गुण-क्रिया से ससर्ग होता है। यह ससर्ग 'घट' वस्तु के बिना नहीं होता है। यह भी कहा जा सकता है कि ससार की सभी वस्तुएँ द्रव्य, गुण, क्रिया एवं जाति-रूप होने के कारण अनित्य एवं असत्य होती हैं। इसलिए शब्दार्थ भी असत्य होता है। 'घट' शब्द का वाच्य 'घट' व्यक्ति एवं 'घट' जाति के बीच का सम्बन्ध है। यह सम्बन्ध 'घट' व्यक्ति एवं 'घट' जाति से अलग नहीं होता है। इसलिए यह असत्य होता है। यह ज्ञात है कि वेदान्त दर्शन भी 'सम्बन्ध (समवाय) को पृथक् रूप से सत नहीं मानता है।

---

४ - ननु यदि आकार समुदाय समुच्चित एवं प्रत्याययतिर्हि बहुवचन एवं तत्र स्याद। अथ

विकल्पित प्रत्याययति तदा वचनविकल्प स्यात्।" शर्मा, द० ना० पूर्वो० वाक्यपदीय, पुण्यराज

२/१२७

५ - "केचिद् ब्राह्मणादि शब्दैस्तपोजाति श्रुतादि समुदायो बिना विकल्पसमुच्चयामयाम- भिधीयत

इत्याहु, यथा वनादिशब्दैर्वर्धवादय इति।" शास्त्री, द्वारिकादास तत्त्वसंग्रह पञ्जिका, पृष्ठ ३५०

६ - "असत्योवापि ससर्ग शब्दार्थ कैश्चिदिष्यते।" शर्मा, २० ना० पूर्वो० वाक्यपदीय, २/१२८

७ - शास्त्री, गौरीनाथ पूर्वो० पृष्ठ १६५

असत्य ससर्गवादियों के मतानुसार ससर्ग या सम्बन्ध वस्तुधर्म रूप नहीं होता है। शब्द से वस्तु का न तो व्यष्टिरूप में बोध होता है एवं न सम्बन्ध से समन्वित रूप में बोध होता है बल्कि समुदाय रूप में बोध होता है, यह समुदाय ही सम्बन्ध रूप होता है। क्योंकि द्रव्यत्व, कर्मत्व गुणत्वरूप, अमूर्त एवं अनिश्चित प्रत्ययों का द्रव्य के साथ सम्बन्ध होता है। यह सम्बन्ध अलातचक के समान असत्य रूप में प्रतीत होता है। इसलिए सम्बन्धी रूप 'सम्बन्ध' असत्य रूप में शब्द का अभिधेय होता है। जिस तरह अलातचक में भिन्न-भिन्न प्रतिभास एकत्वरूप में प्रतीत होता है उसी तरह मेकवर्ण की प्रतीति होती है। तप, श्रुति आदि अलग-अलग होते हुए भी समुदाय रूप में शब्द का अभिधेय होते हैं। ये उपाधियाँ भिन्न हैं किन्तु मेकवर्ण की तरह एकत्वरूप में भासित होती हैं। वस्तुतः ये उपाधियाँ न अकेले प्राप्त होती हैं न समन्वित रूप में इसी वजह से इनकी प्रतीति असत्य ससर्ग होती है। यह असत्य ससर्ग ही शब्द का वाच्य है।

### (३) असत्योपाधि सत्य सम्बन्धी सिद्धान्त

असत्योपाधिसत्य का मुख्यार्थ असत्य उपाधि से विचित्रत सत्य है। क्योंकि शब्द का सम्बन्ध उसी साथ होता है। इस सिद्धान्त में शब्द का अभिधेय सत्य होता है। लेकिन वह असत्य उपाधियों से सम्बन्ध होने की वजह से असत्य प्रतीत होता है। वैसे सत्य ही असत्य उपाधियों से विचित्रित होकर शब्द का वाच्य होता है।

---

८ - "द्रव्यत्वादिभिरनिर्धारित रूपैर्य सम्बन्धो द्रव्यादीनां स शब्दार्थः, स च सम्बन्धिना

शब्दार्थत्वेना सत्यत्वाद सत्य इत्युच्यते।" उपरिवत, पृष्ठ १६५

९ - असत्योपाधि यत्सत्य तद्वा शब्दनिबन्धनम्। सत्यमेवा सत्योपाधि विचित्रितम्

शब्दवाच्यम्॥ शर्मा, रघुनाथ वाक्यपदीय २/१२८, पूर्वोद्धृत।



इस मत के अनुसार शब्द का अभिधेय असत् न होकर असत्य उपाधियो से समवेत सत् है? लेकिन शब्द सत् का साक्षात् स्पर्श नहीं करता है क्योंकि शब्द असत् उपाधियो का बोधक होता है और इन्ही असत्य उपाधियो के माध्यम से सत् सकेतित होता है।'

इस सिद्धान्त में समस्त शब्द द्रव्य परमतत्त्व या ब्रह्म के द्योतक होते हैं। लेकिन शब्द इसका द्योतन असत् रूप (असत्योपाधि) द्वारा करते हैं। सत्य का उपस्थापन मिथ्या शब्द दूसरा होता है। योगाचार दर्शन की भांति यह सिद्धान्त यह मानता है कि बाह्य जगत् सत् नहीं है। जो अन्तर्ज्ञेय है वही बाह्य रूप से अवभासित होता है अर्थात् जो मिथ्या होता है, वही सत्य में प्रतिभासित होता है। सांख्यदर्शन भी यह स्वीकार करता है कि प्रधान या प्रकृति में सभी विकृति बीज रूप में सन्निहित रहती है। जबकि प्रकृति स्वरूपतः सभी विकारों से शून्य है। यह गुणों की विषमावस्था से सर्वथा पृथक् है। लेकिन व्यवहार में प्रकृति का ज्ञान विकारों को देखकर होता है, ये विकार सत् न होकर असत् होते हैं। इस तरह असत् उपाधियो द्वारा ही सत्य का साक्षात्कार होता है। इसलिए इस सिद्धान्त का कहना है कि तत्त्व या द्रव्य को साक्षात् रूप से न जान करके अवच्छेदक तत्त्वों या उपाधियो द्वारा जानते हैं। ये उपाधियाँ दृश्य जगत् की रचना करती हैं। शब्द इन्हीं उपाधियो के अभिधायक होते हैं। यह उपाधियाँ मिथ्या या असत्य हैं।"

---

१० - अय्यर, के० ए० सु० भर्तृहरि, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ आकदमी जयपुर,

१६८१, पृष्ठ २५३ ।

११ - शास्त्री, रिजवानुल्ला बौद्धदर्शन में शब्दार्थ सिद्धान्त एक विमर्शात्मक अनुशीलन (शोध प्रबन्ध) पृष्ठ २२३-२२७ ।

सत्य की अवधारणा असत्य उपाधियो से होती है। इसलिए शब्द उपाधियो द्वारा सत्य का अभिधान करते हैं। जिस तरह कृण्णल आदि आकारो के नष्ट हो जाने पर सुवर्ण सत्य रूप में बना रहता है उसी तरह दृश्य जगत के नष्ट हो जाने पर द्रव्य या तत्त्व अवशिष्ट रूप में सत्य होता है।'

इस सिद्धान्त के अनुयायियों के अनुसार वलय, अगूठी आदि उपाधि विशेष शब्दार्थ की दृष्टि से असत्य होते हैं, हालांकि ये उपाधिया सुवर्ण आदि सत वस्तु से सम्बन्धित होती हैं। क्योंकि सतवस्तु सर्वभेदानुयायी एवं सामान्य होती है। इसलिए 'असत्योपाधिसत्य' शब्द का प्रवृत्ति निमित्त होने के कारण अभिधेय होता है। कमलशील के मतानुसार द्रव्य, जैसे - 'स्वर्ण' का एक सामान्य आकार होता है जो स्वतोपन्न सभी उपाधियो में व्याप्त है। यह सामान्याकार एकात्म्य एवं नित्य होने के कारण सत होता है जबकि वलय, अगूठी, आदि उपाधिया असत्य होती हैं। शब्द के द्वारा सामान्याकार एवं विशेषाकार दोनों का अभिधान होता है। इसलिए शब्द का अभिधेय 'असत्योपाधि सत्य' है।'

---

१२ - सत्य वस्तु तदाकारैर सत्यैर वधार्यते । असत्योपाधिभि शब्दै सत्यमेवाभिधीयते ।

सुवर्णादि यथाभिन्न स्वैराकारै रूपाधिभि । रूचकाधमिनाना शुद्धमेवैति वाच्यताम् ।।

शर्मा, रघुनाथ वाक्यपदीय, पूर्वोद्धृत ३/१/१०७

१३ - यद सत्योपाधि सत्य स शब्दार्थ इति । तत्र शब्दार्थत्वेत्वेनासत्या उपाधयो विशेषा वलयाद् गलीयकादयो परस्य सत्यस्य, सर्वदानुयायिन सुवर्णादिसामान्यात्मन, तत सत्यमसत्योपाधि ।

शब्दनिबन्धनमिति । शब्द प्रवृत्ति निमित्तमभिधेय मित्यर्थ ।''

शास्त्री द्वारिका दास तत्त्वसंग्रह, पूर्वो०, पृष्ठ ३५१ ।

## (४) अभिजल्प सिद्धान्त

अभिजल्प शब्द का वाच्य 'अभिजल्प' होता है। यह अभि-‘जल्प’ शब्द का अर्थ के साथ एकीकृत रूप है। इसी एकीकृत रूप को शब्द अभिहित करता है। इसलिए वस्तु अभिनिवेश रूपी अभ्यास रूपता या अभिजल्प शब्दार्थ है। भर्तृहरि के मतानुसार “सोऽयम्” यह अभिसम्बन्ध शब्द में अर्थ का अभिनिवेश करता है। जिसके फलस्वरूप एकीकृत रूप की प्रतीति होने लगती है। इसीलिए शब्दस्वरूप मात्र का अवगाहन ‘अभिजल्प’ है। जिसमें शब्द की प्रधानता होती है। इस तरह शब्द का स्वरूप ही शब्द का अभिधेय होता है।<sup>१४</sup>

इस मत के अनुसार शब्द एवं अर्थ के बीच अध्यास के कारण तादात्म्य सम्बन्ध होता है। इसी सम्बन्ध के आधार पर शब्द का अर्थ के साथ एकरूपता का ज्ञान होता है। इसलिए अर्थ को शब्द से भिन्न न कहकर शब्द रूप जगत है। यहाँ पर यह प्रश्न उठता है कि यदि शब्द ही अर्थरूप है तो उसमें शब्दाश की प्रधानता होती है या अर्थाश की। वैयाकरणों में कुछ दार्शनिक अर्थाश को प्रधान मानते हैं। कुछ शब्दाश को तथा और लोग शब्दाश एवं अर्थाश दोनों को प्रधान मानते हैं।<sup>१५</sup>

---

१४ - शब्दो वाऽप्यभिजल्पत्वमागतो याति वाच्यताम् ।। सोऽयमित्यभि सम्बन्धाद् रूपमेकीकृतं यदा ।

शब्दस्यार्थेन त शब्दमभिजल्पं प्रयक्षते ।। शर्मा, रघुनाथ पूर्वो० वाक्यपदीय, २/१२६-३०

१५ - तयोः अपृथगर्थत्वे रूढेः अव्यभिचारिणि । किञ्चिदपि एव क्वचिद् द्रव्यम् (रूपम्)

प्रधान्येन वाटिस्थते । लोकेऽर्थरूपता शब्दप्रतिपन्नं प्रवर्तते । शास्त्रे तू बाह्य-रूपत्वप्रविभक्तविवक्षया । उपरिवत्, वाक्यपदीय, २/१३१-१३२ ।

इस तरह शब्द ही शब्द से गृहीत अर्थ के रूप में अभिधेय होता है। शब्द ग्राहक न होकर ग्राह्य भी होता है। शब्द के रूप का अर्थ से अभेद होता है। यही अभेद को अभिजल्प कहते हैं। यही अभिजल्प ही शब्द से गृहीत अर्थ के रूप में अवभासित होता है। इसलिए 'अभिजल्प' शब्द एव अर्थ के अभेद के स्थापन की प्रक्रिया है।

अभिजल्पवादियों के मतानुसार शब्दार्थ 'अभिजल्प' है। 'घट' शब्द को 'घट' अर्थ के साथ अभिन्न करके शब्द के अर्थ का निवेश करते हुए कहते हैं। कि 'यह घट है' या शब्द ही अर्थ है। इस तरह का शब्द में अर्थ का निवेश 'वह यही है' अभिसम्बन्ध अभिजल्प है। इस तरह 'अभिजल्प' शब्द का अर्थ के साथ एकीकृत या अर्थाकार रूप है। इसलिए यही शब्द का अभिधेय है।'

### (५) अध्यारोहण सिद्धान्त

अध्यारोहण सिद्धान्त के अनुसार वस्तु एव प्रत्यय नामक दो प्रकार की सत्ताएँ होती हैं। वस्तुओं को प्रत्ययों का तत्त्व कहा जाता है। इन वस्तुओं के आकारों की अभिव्यक्ति प्रत्ययों द्वारा होती है। प्रत्ययों द्वारा वस्तुओं के इस अभिव्यक्ति को ही हम वस्तु समझ लेते हैं।<sup>१०</sup> इन प्रत्ययों को वस्तु समझना ही शब्द का अर्थ है। अध्यारोहण सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यय वास्तविक होते हैं। प्रत्ययों की सत्ता होती है प्रत्यय ही हमारी क्रियाओं के आधार है। यह मात्र हमारी कल्पना नहीं है। क्योंकि किसी कल्पानेक वस्तु का क्रिया से सम्बन्ध होना असंभव है। लेकिन दैनिक जीवन में हम यह अनुभव करते हैं कि 'पेन लाओ' 'खाना खाओ' आदि शब्द सुनते ही हमारी तत्सम्बन्धी क्रियाएँ प्रारम्भ हो जाती हैं।<sup>११</sup> इसलिए शब्द से केवल प्रत्यय का बोध नहीं होता।<sup>१२</sup> लेकिन जब प्रत्यय का आकार द्रव्य आदि बाह्य वस्तुओं पर अंकित होता है तब द्रष्टा को यह बाह्य वस्तु के रूप में प्रतीत होता है। उसे यह विश्वास होता है कि यह अर्थक्रियाकारित्व से युक्त है या इसके आधार पर क्रिया संभव है।<sup>१३</sup> लेकिन बाह्य वस्तु का वास्तविक रूप में बोध नहीं होता बल्कि उस रूप में वे हमें दिखाई पड़ती हैं। इसलिए शब्द से अध्यारोपित प्रत्यय का बोध होता है। अर्थात् उस प्रत्यय का ज्ञान होता है जो बाह्य वस्तु पर आरोपित है।<sup>१४</sup> लेकिन बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार यह सिद्धान्त भी उचित नहीं है। यह हमारे नित्य प्रति के अनुभव के विरुद्ध है। वस्तुएँ बाह्य होती हैं लेकिन प्रत्यय आन्तरिक होते हैं। आन्तरिक प्रत्ययों के माध्यम से बाह्य वस्तुएँ व्यक्त नहीं होती। यदि हम यह मानें कि

अत्यन्त भिन्न वस्तुओं के मध्य वास्तविक सम्बन्ध की व्याख्या के लिए एक अन्य सम्बन्ध की कल्पना करनी पड़ेगी। पुनः इस सम्बन्ध की व्याख्या के लिए एक अन्य सम्बन्ध की कल्पना करनी पड़ेगी।

---

१६ – ‘शब्द एवार्थ इत्येव शब्देऽर्थस्य निवेशन सोऽया-मित्यभिसम्बन्ध, तस्मात् कारणाघता

शब्दास्यार्थेन सहैकीकृत रूप भवति त स्वीकृतार्थाकार शब्दम्-अभिजल्पमित्याहुः।” शास्त्री,  
द्वारिका दास पूर्वो०, पृ० ३५१ ।

१७ – यो वाऽर्थो बुद्धिविषयो बाह्यवस्तु निबन्धन । स ब्रह्म वस्त्विति ज्ञात शब्दार्थ कैश्चिदिष्यते ।

वही ८६० बुद्धि रूपेणाविर्भावितो बाह्यतथाऽध्यवासित इत्यर्थः । (तत्त्वसंग्रह पञ्जिका  
पृष्ठ २८५)

१८ – तत्त्व संग्रह पञ्जिका पृष्ठ २८५

१९ – बुद्धिरूपतया गृहीतोऽसौ न शब्दार्थः । वही पृष्ठ २८५

२० – वही पृष्ठ २८५

२१ – वही पृष्ठ २८५

इस तरह अनवरथा दोष हो जायेगा। यह कह सकते हैं कि बौद्ध दार्शनिकों का अपोहवाद भी अध्यारोपण सिद्धान्त का केवल एक पर्याय है। क्योंकि इसके मतानुसार भी शब्दों से किसी वास्तविक वस्तु का बोध नहीं होता बल्कि प्रत्ययों का ही बोध होता है। जिन्हें हम अन्य वस्तुओं से व्यावृत्त वास्तविक वस्तु मान बैठते हैं।” लेकिन बौद्ध दार्शनिकों का यह तर्क नहीं माना जाता। उनके अनुसार इन दोनों सिद्धान्तों में बहुत अन्तर है। अध्यारोपण सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यय वास्तविक सत्ता है वस्तु का प्रत्यय के रूप में ज्ञान एक मानसिक व्यापार नहीं बल्कि वास्तविक घटना है। लेकिन अपोहवाद के अनुसार प्रत्ययों की वास्तविक सत्ता नहीं है यह ज्ञान कि ‘वस्तुओं का बोध रूप में अस्तित्व है’ एक मिथ्या धारणा है जिसका आधार इतरेतरव्यावृत्ति है। शब्द से इसी व्यावृत्ति का बोध होता है।

### (६) प्रतिभा सिद्धान्त

प्रतिभा सिद्धान्त के अनुसार शब्द से प्रत्यक्षत किसी वस्तु का बोध होता है।<sup>२५</sup> इससे मानसिक क्षमता या प्रतिभा का बोध होता है।<sup>२</sup>

---

२२ – तद्रूपारोपगत्यान्य व्यावृत्त्याधिगते पुन । शब्दार्थोऽर्थ स एवेति वचने न विरुध्यते ॥

(प्रमाण वार्तिक २ १७१)

२३ – वही पृष्ठ २८५

२४ – सर्वो मिथ्यावभासोऽयमर्थेष्वे सात्मनाग्रह । इतरेतर भेदोऽस्य बीज सज्ञा यदार्थिका ॥

(प्रमाणवार्तिक ३ ७१)

२५ – शब्दो न तु बाह्यार्थ प्रत्यायक इति । ‘वही पृ० २८५’

२६ – अभ्यासात् प्रतिभा हेतु सर्व शब्द रामासत ।

जो इस धारणा को प्रश्रय देती है कि एक नियत क्रिया एक नियत कारण के आधार पर होती है। इस मानसिक क्षमता या प्रतिभा की उत्पत्ति तभी होती है जब शब्द किसी निश्चित प्रचलन के ससर्ग में आता है।<sup>१</sup> शब्दों के प्रचलन कई प्रकार के हैं। इसलिए प्रतिभा भी विविध है एवं प्रति व्यक्ति भिन्न है।<sup>२</sup> जिस तरह महावत के अकुश कि प्रहार हाथी में विभिन्न वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करने के लिए एक मानसिक क्षमता उत्पन्न करता है। उसी तरह वृक्ष, गाय, अश्व आदि विविध शब्द सतत् अभ्यास द्वारा व्यक्तियों के मन में क्षमता पैदा करते हैं।<sup>३</sup> यदि हम इन सिद्धान्तों को नहीं मानते तो हम वस्तुओं की परस्पर विरोधी विविध व्याख्याएँ एवं काल्पनिक कहानियों तथा अन्य वस्तुओं की व्याख्या नहीं कर सकते जिनका कल्पना के अलावा कोई आधार नहीं है।<sup>४</sup>

बौद्ध नैयायिकों को यह सिद्धान्त भी स्वीकार नहीं है। उनके अनुसार प्रतिभा का आधार बाह्य वस्तुएँ नहीं हैं। क्योंकि उन्हें प्रतिभा का आधार स्वीकार करने पर उन प्रतिभाओं की व्याख्या नहीं हो सकती जो एक ही वस्तु गाय, वृक्ष आदि के सम्बन्धों में भिन्न स्थलों पर रहने वाले भिन्न व्यक्तियों में अत्यन्त भिन्न रूप में व्यक्त होती है। क्योंकि एक ही वस्तु अत्यन्त भिन्न वस्तुओं का कारण नहीं हो सकती।<sup>५</sup> फिर वे वस्तुहीन भी नहीं हो सकती क्योंकि यह मानने पर हमारी क्रियाएँ एवं ज्ञान भ्रम के परिणाम हैं जो वस्तु शून्य तत्त्व पर वस्तु का आरोप करने के कारण उत्पन्न होता है, भी अग्राह्य है।<sup>६</sup>

---

२७ - नियत साधनावच्छिन्न क्रिया प्रतिपत्त्यनुकूला प्रज्ञा प्रतिभा (तत्त्व सग्रह पञ्जिका पृ० ३५३)

२८ - वही पृ० २८६

२९ - वही पृ० २८६

३० - वही पृ० २८६

३१ - वही पृ० २८६

३२ - वही पृ० २८६

३३ - वही पृ० २८६

क्योंकि यह तर्क मानने पर हमारा समस्त शब्दजन्य ज्ञान मिथ्या हो जायेगा” एव उसके आधार पर की गई क्रियाओं से किसी लक्ष्य की प्राप्ति नहीं हो सकेगी। लेकिन यह स्थिति हमारे जीवन के नित्य अनुभव के विपरीत है। जहाँ शब्दजन्य ज्ञान वैध एव फलप्रद होता है एव उसके आधार पर की गई क्रियाओं से अभीष्ट लक्ष्य की प्राप्ति होती है। फिर भ्रम का कोई आधार होना चाहिए। इसका कोई विशेष आधार न होने पर वह सर्वव्यापी हो जायेगा।” लेकिन ऐसा नहीं है। यह तर्क कि वस्तुओं की व्यावृत्ति ही भ्रम का कारण है। अपोहवाद का ही समर्थन होगा।’ इसलिए भिन्न वस्तुओं की व्यावृत्ति या अपोह ही वस्तुओं का वास्तविक अर्थ है न कि प्रतिमा।”

---

३४ — वही पृ० २८६

३५ — वही पृ० २८६

३६ — वही पृ० २८६

३७ — त्रिपाठी, डा० छोटे लाल ..दार्शनिक चिंतन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६,



## अपोहवाद की आलोचना

उद्योतकर, भामह, कुमातिल भट्ट, जयन्तभट्ट एव श्री धर आदि दार्शनिकों ने बौद्ध अपोहवाद की आलोचना की है। आचार्य कुमारिल अपोहवाद की आलोचना करते हुए कहते हैं कि बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार मानसिक आकार या अपोह से किसी निषेध मूलक वस्तु का भान होता है। जैसे—अपोह शब्द 'गाय' से 'अ-गाय' के निषेध का बोध होता है। अ-गाय का निषेध तभी हो सकता है जब गाय के अस्तित्व की स्थापना हो जाय क्योंकि अ-गाय गाय का निषेध है। इसलिए बौद्ध नैयायिकों को सबसे पहले 'गाय' के स्वरूप की विवेचना करनी चाहिए जिसका 'अ' द्वारा निषेध किया जाता है। यदि हम यह कहें कि गाय का स्वरूप अ-गाय के स्वरूप के निषेध के अलावा और कुछ नहीं तो हमारा कथन अन्योन्याश्रित दोष से ग्रहण होगा।<sup>३८</sup> यदि गाय का अस्तित्व अपने आप स्थापित हो जाता है तो अपोह की कल्पना बेकार है। अगर हम यह कहें कि अपोह का अर्थ मात्र निषेध है तो इसका तात्पर्य यह है कि यह शून्यवाद का पर्याय है एव इसीलिए उन सभी दोषों से ग्रसित है जो शून्यवाद में हैं। जैसे—हमें जगत एव उसकी वस्तुओं का अस्तित्व नहीं मानना पड़ेगा जिन्हें हम नित्य जीवन में अनुभव करते हैं। फिर किसी शब्द से किसी विधिमूलक वस्तु का ही बोध होता है, न कि किसी निषेधमूलक वस्तु का। जैसे—हम कहते हैं कि 'यह गाय है' न कि 'यह अ-गाय' है। हालांकि एक सज्ञान दूसरे सज्ञान से बिल्कुल भिन्न होता है तथापि जब किसी सज्ञान का बोध होता है तो वह किसी अभावात्मक वस्तु की व्यावृत्ति की सूचना नहीं देता। जैसे—जब हम किसी गाय का सज्ञान करते हैं तो उस समय अश्व, कुत्ता, हाथी, भैस आदि विधिमूलक वस्तुओं का सज्ञान होता है। न कि अनश्व, अ-कुत्ता आदि का।<sup>३९</sup> फिर हम अगर यह कहें कि शब्दों से अपोह का ही बोध होता है तो सामान्य एव विशेष का बोध कराने वाले अर्थ पर्यायवाची हो जायेंगे।<sup>४०</sup>

---

३८ — सिद्धश्चगौरपोद्येत गोनिषेधात्मश्च स । तत्र गौरव वक्तव्यो नत्रा च प्रतिषिद्ध्यते ॥

स च चेदगोनिवृत्त्यात्मा भवेदन्योन्यसश्रय । सिद्धश्चेद गौरपोहार्थं वृथापोह प्रकल्पना ।

गव्यसिद्धेत्वगौर्नास्ति तदभावे च गौ कुत ॥ श्लोकवार्तिक, अपोहवाद २३-२५।

३९ — वस्तुरूपपा च सा बुद्धि शब्दार्थेषूपाजायते । तेन वस्त्वेव कल्पेत वाच्य बुद्ध्यनपोहकम् । वही ३६

४० — वही, अपोहवाद पृ० ४२

विभिन्न अपोहो के बीच आपस में क्या सम्बन्ध है? यह भी एक जटिल समस्या है। हमारे समक्ष दो ही विकल्प हैं या तो वे भिन्न हैं या अभिन्न हैं। यदि वे भिन्न हैं तो उन्हें वस्तु स्वीकार करना पड़ेगा एवं हम इस निष्कर्ष पर पहुँचेंगे कि वे विधिमूलक वस्तु का बोध कराते हैं एवं यदि वे अभिन्न हैं तो इसका अर्थ यह होता है कि वे अभाव मात्र हैं ऐसी अवस्था में उनकी विविधता असम्भव हो जायेगी।'

आचार्य भामह का यही मानना है। उनके मतानुसार अपोहवाद मानवीय अनुभव के विरुद्ध है। शब्दों से व्यावृत्ति का बोध नहीं होता। जैसे—जब हाथी, गाय, अश्व आदि शब्दों का प्रयोग करते हैं तो उनसे किसी भावात्मक सत्ता का ही बोध होता है। यदि गाय शब्द से अ—गाय के निषेध का ज्ञान होता तो गाय शब्द सुनने पर हमारे मस्तिष्क में अ—गाय के प्रत्यय की अनुभूति होती है। अगर शब्दों से मात्र निषेध या 'अ—गाय' आदि का ही बोध हो तो हमें शब्दों से मात्र निषेध या 'अ—गाय' आदि का बोध हो तो हमें गाय आदि भावमूलक शब्दों का बोध कराने के लिए अन्य शब्दों का अविष्कार करना पड़ेगा। क्योंकि यह सम्भव नहीं है कि किसी शब्द से युगपद दो अत्यन्त विरुद्ध वस्तुओं का बोध हो।

बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार कुमारिल एवं भामह की उपर्युक्त आपत्तियाँ आधारहीन हैं। उनके अनुसार 'अ—गाय' के ज्ञान के बिल गाय का ज्ञान असम्भव है। प्रथम का ज्ञान द्वितीय की व्यावृत्ति पर ही निर्भर होता है। शब्दों से दोनों का युगपद बोध होना चाहिए। अगर हम यह नहीं मानते तो हमारे लिए दोनों में भेद करना उसी तरह कठिन होगा जिस तरह अन्य व्यक्तियों के निषेध के अभाव में किसी व्यक्ति विशेष का ज्ञान। उदाहरणार्थ यदि हम किसी व्यक्ति विशेष मोहन को जानना चाहते हैं तो हमें यह ज्ञान प्राप्त करना जरूरी है कि राम, श्याम, अविनाश, मनोज, प्रभात आदि नहीं हैं। इन व्यक्तियों के ज्ञान के अभाव में मोहन का ज्ञान असम्भव होगा। इसलिए मोहन का ज्ञान प्राप्त करने के लिए मोहनेत्तर व्यक्तियों की व्यावृत्ति जरूरी है। इसी तरह यदि हम 'गाय' एवं अ—गाय' के भेद को नहीं जानते तो हमारे सज्ञान का कुछ भी महत्व नहीं होगा। हम अपने लक्ष्य या साध्य पर नहीं पहुँच सकेंगे। जैसे—यदि कोई व्यक्ति मुझसे यह कहे कि आप मेरे लिए एक गाय ला दीजिए। मैं गाय को अश्व, हाथी, मेज, कुर्सी आदि अ—गाय से भिन्न रूप में नहीं जानता तो मैं 'गाय' की जगह अश्व, हाथी, मेज, कुर्सी आदि कुछ भी ला सकता हूँ।''

वाचस्पति मिश्र बौद्धदर्शन की विवेचना करते हुए कहते हैं कि शब्द से वस्तुओं की व्यावृत्ति न मानने पर किसी व्यक्ति के यह कहने पर कि 'गाय' को खूँटे में बांध दो हम गाय के स्थान पर

घोड़े को खूटे में बाध देंगे। इसलिए बौद्धदार्शनिक एवं नैयायिक दोनों ही दर्शन एक सी कठिनाई से पीड़ित हैं। वेसे दोनों ही अन्योन्याश्रय दोष से युक्त हैं। सच बात यह है कि भाव एवं अभाव दोनों ही सापेक्ष पद हैं। वे जुड़वे भाइयों के समान हैं। एक का बोध होते ही अन्य की व्यावृत्ति का बोध हो जाता है। कमलशील के शब्दों में 'भाव' एवं 'अभाव' किसी वस्तु का अस्तित्व एवं उसकी विरुद्ध वस्तु का निषेध सहचारी शब्द हैं। ससार में ऐसी कोई वस्तु नहीं है जो विजातीय वस्तु से व्यावृत्ति न हो।<sup>४</sup> अपोह की विशिष्टाओं पर आपत्ति करना बेकार है यह न तो विधिमूलक है एवं न निषेधमूलक, न विविध एवं न एक विधि, न अस्तित्वमूलक, न अनस्तित्व मूलक, न एक, न बहु। जिस रूप में इसका बोध होता है उस रूप में यह है ही नहीं।

---

४१ — वही, अपोहवाद ४६-४७

४२ — तत्त्वसंग्रह १०१२-१०१४

४३ — त्रिपाठी, डा० छोटे लाल दार्शनिक चिंतन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६,

पृष्ठ ६ — ८।

४४ — प्रमाण समुच्चयवृत्ति टीका पृष्ठ २८७।

४५ — विजातीय व्यवच्छेदाव्यभिचार्येव। नहि विजातीयादव्यावृत्तस्य कस्यचित्सम् भवोऽस्ति। तेनैकस्य शब्दस्य फलद्वयमविरुद्धमेव। तत्त्वसंग्रह पञ्जिका, पृष्ठ ३२, पक्तिया ६-११।

इसलिए इसके विधिमूलक होने का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तुरूप से इसका बोध होता है इसलिए यह पूर्णरूप से निषेधमूलक भी नहीं है विविधता, एकरूपता आदि वस्तुओं के गुण हैं। शब्दों का वस्त्वर्थ पूर्ण रूप से गुण रहित होता है, इसलिए इस (अपोह) में उपर्युक्त गुणों के लिए तनिक भी स्थान नहीं है।

अपोहों की विविधता विषयक आपत्ति भी आधारहीन है। विविधता का कारण हमारे मानसिक संस्कार हैं। जो हमारे मस्तिष्क में अनादि काल से विद्यमान है। अपोहों की विविधता की विवेचना करते हुए कमलशील कहते हैं कि अपोहों में भेद न तो उन सबके कारण है जो उनका आश्रय है एवं न व्यावृत्त वस्तुओं के कारण ही, बल्कि शाश्वत एवं अनादिकालीन संस्कारों की विविधता के कारण है। वैसे हम विविध वस्तुओं पर विविध अपोहों का आरोपण कर देते हैं। ये स्वतः निर्गुण हैं। वस्तुओं पर आरोपित आकार के रूप में ही इनकी सत्ता है, उससे भिन्न रूप में नहीं। इसी वस्तुओं की विविधता के कारण यह विविध प्रतीत होते हैं इसीलिए अपोहों की विविधता एवं वस्तुनिष्ठता का कारण हमारे संस्कार हैं।'

---

४६ — न भावो नापि चाऽभावो पृथगेकत्वलक्षण । नाश्रितानाश्रितोऽपोहो नैकानेकश्च वस्तुतः ।

वही ११८८ तथाऽसौ नास्ति तत्त्वेन यथाऽसौ व्यवसीयते । तन्न भावो न चाभावो  
वस्तुत्वेनावसायतः । वही ११८९ भेदाभेदादयः सर्वे वस्तुसत्परिनिष्ठता । निस्वभावश्च  
शब्दार्थस्तस्मादेते निरास्पदा ।। वही ११९०

४७ — न त्वत्वपोहा भेदा (दा) धर्मभेदाद्वाऽपोहाना भेदोऽपित्वनादि काल प्रवृत्त विचित्र वित्त्वार्थ  
विकल्पवासना भेदान्वयै स्तत्त्वतो निर्विषयैरपि भिन्न विषयबलम्बि भिन्नि प्रत्ययैर्भिन्नेष्वर्थेषु  
बाह्येषु भिन्ना इवार्थात्मान इवस्वभावाप्यपोहा समारोप्यन्ते, ते तथा तैः समारोपिता भिन्ना  
सन्तश्च प्रतिभासन्ते, तेन वासनाभेदाद्भेद सदरूपिता चापोहाना भविष्यति । तत्त्वसंग्रहपञ्जिका  
पृष्ठ ३०५, पक्ति १४—१८ ।

लेकिन नैयायिकों के मतानुसार बौद्ध नैयायिकों की उपर्युक्त विवेचना उचित नहीं है। उनके मत में सच बात तो यह है कि संस्कारों की उत्पत्ति वस्तुतः वस्तु के कारण ही होती है। इसलिए अपोहों की विविधता एवं वस्तुनिष्ठता को संस्कारजन्य कहना उचित नहीं है।<sup>१</sup> कमलशील अपोहवाद की विवेचना करते हुए कहते हैं कि अपोह का यह अर्थ नहीं है कि किसी विधिमूलक सत्ता का बोध होता ही नहीं। हमारा आशय केवल यह है कि विधिमूलक बोध के साथ ही साथ दूसरी वस्तुओं की व्यावृत्ति के रूप में निषेधात्मक बोध भी होता है। हमें किसी वस्तु का साक्षात्कार अप्रत्यक्ष रूप से होता है न कि प्रत्यक्ष रूप से। अन्ततः हमारा मानसिक संज्ञान हमें वस्तु का प्रत्यय प्रदान करता है। इसलिए वस्तुवादी एवं बौद्ध नैयायिक दोनों ही इस सीमा तक सहमत हैं। दोनों में मूलभूत भेद केवल यह है कि वस्तुवादियों के अनुसार शब्द से किसी वास्तविक वस्तु की सत्ता का बोध होता है। जबकि बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार शब्द से किसी वस्तु की सत्ता का बोध नहीं होता।<sup>२</sup>

---

४८ — न चाऽपि वासनाभेदाद् भेद सदरूपिताऽपि वा। अपोहानाम प्रकल्पेत न स्तुनि

वासना । — श्लोकवार्तिक, सूत्र ५, अपोहवाद—श्लोक १००।

४९ — तत्त्वस्तु न किञ्चिदपि वाच्यमस्ति शब्दानामिति विधिरूपस्तात्रविको निषिध्यते।

तेन सावृत्तस्य विधिरूपस्य सत्यन्वय—व्यतिरेकस्य सामर्थ्यादधिगतेर्विधिपूर्वको व्यतिरेको

युज्यते एव ॥ तत्त्वसंग्रहपञ्जिका पृष्ठ ३३६ पक्ति ११—१३ ।

उद्योतकर अपोहवाद की विवेचना करते हुए कहते हैं कि यह असम्बद्धताओं से ग्रसित है। उद्योतकर के अनुसार केवल दो ही विकल्प संभव हैं। अपोह अ-गाय को या तो हम विधिमूलक स्वीकार करें या निषेधमूलक स्वीकार करें। पहली अवस्था में इसमें एव गाय या अ-गाय में कोई भेद नहीं होगा। दोनों एक ही वस्तु होगी। यदि यह और गाय एकरूप है तो नैयायिकों के जाति सिद्धान्त एवं बौद्धदार्शनिकों के अपोहवाद सिद्धान्त में कोई अन्तर नहीं होगा एव यदि यह तथा अ-गाय एकरूप है तो मानवीय अनुभव के विपरीत होगा। क्योंकि जगत में ऐसा कोई मनुष्य नहीं जो गाय के गुणों को अ-गाय में आरोपित करता हो।<sup>५०</sup> यदि हम दूसरा विकल्प स्वीकार करें तो यह कहे कि यह निषेधमूलक है तो भी समस्या का हल नहीं निकल सकता क्योंकि गाय से अ-गाय की व्यावृत्ति मानने पर दोनों ही बातें हो सकती हैं या यह गाय से भिन्न है अथवा अभिन्न। यदि यह गाय से भिन्न है तो प्रश्न उठता है कि यह किसी वस्तु में समाहित है या नहीं? यदि यह किसी में समाहित है तो इसे गुण के रूप में मानना पड़ेगा। इसका फल यह होगा कि गाय शब्द का द्रव्यत्व नष्ट हो जायेगा एव 'गाय दूध दती है' आदि कथन निरर्थक होंगे। क्योंकि गुण द्रव्य के अभाव में किसी क्रिया का सम्पादन नहीं कर सकते। अगर यह कही भी समाहित नहीं है तो गाय का अन गाय (अ+अ+गाय) के रूप में वर्णन करना बेकार है। अगर हम यह कहे कि यह गाय से अभिन्न है तो इसमें एव गाय में कुछ भी अंतर नहीं रहेगा। इसलिए यह विवेचना मानने से वस्तुवादी एव बौद्ध नैयायिक के शब्दार्थ विषयक सिद्धान्त में कोई अन्तर नहीं रह जायेगा।<sup>५१</sup>

---

५० - तत्त्वसंग्रह श्लोक ६८१-६८७।

५१ - त्रिपाठी, डा० छोटेलाल दार्शनिक चिन्तन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६, पृष्ठ

उद्योतकर एक और प्रश्न उठाते हैं कि क्या सभी वस्तुओं में एक ही अपोह व्याप्त है या भिन्न अपोह? अगर सभी वस्तुओं में एक ही अपोह व्याप्त है तो इसमें एव वस्तुवादियों के जाति में कोई अन्तर नहीं, मूलतः दोनों एक हैं। यदि यह प्रत्येक वस्तु में अलग-अलग है तो विशेष वस्तुओं की भांति यह असंख्य होगा। जिसके फलस्वरूप हम गाय एव सिंह आदि वर्गों की गणना करने में समर्थ नहीं होंगे। फिर क्या अपोह स स्वतः इसका (अपोह का) बोध होता है? एव होता है तो विधिरूप में या निषेधरूप में। अगर विधि रूप में बोध होता है तो यह बौद्धदर्शन के अपोहवाद से असंगत है क्योंकि बौद्धदर्शन के अनुसार अपोह से किसी विधिमूलक वस्तु का बोध नहीं होता। यदि इसका बोध निषेधरूप में या अन्य वस्तुओं में व्यावृत्त रूप में होता है तो हमें पहले अपोह की व्याख्या के लिए एक दूसरे अपोह की कल्पना करनी पड़ेगी तथा दूसरे अपोह की व्याख्या करने के लिए तीसरे अपोह की व्याख्या करनी पड़ेगी। इस तरह अनवरथा दोष उत्पन्न हो जायेगा। जिसके परिणामस्वरूप हमारा समस्त जीवन केवल यही निश्चित करने में समाप्त हो जायेगा कि शब्द से किस वस्तु का बोध होता है एव उस वस्तु को प्राप्त करने में असंभव ही रहेंगे। अगर हम यह मान लें कि इसका बोध ही नहीं होता, दूसरे शब्दों में इससे बौद्धदर्शन का अपोहवाद धराशायी हो जायेगा, क्योंकि इसके अनुसार शब्द से वस्तुओं की व्यावृत्ति का बोध होता है।<sup>५२</sup> फिर उद्योतकर के अनुसार अपोहवाद आचार्य दिङ्नाग के सिद्धान्त के विरुद्ध भी है क्योंकि उनके अनुसार जब हम किसी शब्द का उच्चारण करते हैं, तो उससे एक ऐसी वस्तु का बोध होता है जो उन वस्तुओं से भिन्न होती है जिसका बोध अन्य शब्दों द्वारा होता है। बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार उद्योतकर की उपर्युक्त आलोचनाएँ आधारहीन हैं। अपोह का अर्थ केवल निषेध नहीं है। इसका तात्पर्य यह है कि मानसिक आकार जिनका आश्रय स्वलक्षण है या शब्द से स्वलक्षण के आकार का बोध होता है।

इसका निश्चित रूप से बोध हो जाने पर अन्य सभी वस्तुओं का निषेध अपने आप हो जाता है।<sup>५४</sup> फिर अपोहवाद आचार्य दिङ्नाग के सिद्धान्त के भी विपरीत नहीं है। उनके मतानुसार शब्द से स्वलक्षण के आकार का बोध होता है न कि स्वलक्षण का शब्द। इसका स्पर्श तक नहीं कर सकते।<sup>५५</sup>

श्रीधर एव जयन्तभट्ट ने भी अपोहवाद की आलोचना की है। इन दोनों दार्शनिकों की आलोचनाएँ कुमारिल एव उद्योतकर की आलोचना में साम्य है। श्रीधर बौद्ध नैयायिकों के इस तर्क कि 'चूँकि हम सविकल्प ज्ञान के विविध आकारों के अन्तर को नहीं ग्रहण कर पाते इसका कारण उन आकारों (जो वस्तुतः एक दूसरे से पूर्ण रूप से भिन्न हैं) को एक रूप मानते हैं, की आलोचना करते हुए कहते हैं कि उपर्युक्त तर्क के विरुद्ध हम कह सकते हैं कि चूँकि हम सविकल्प ज्ञान के विविध आकारों की एकरूपता को ग्रहण नहीं कर पाते इस कारण उन्हें भिन्न मानते हैं। इसलिए जिस प्रकार बौद्ध नैयायिकों के अनुसार आकारों के अन्तर को न ग्रहण कर पाने के कारण हमें उनके एकरूप होने की भ्रान्ति होती है उसी तरह हम यह भी कह सकते हैं कि विविध आकारों की एकरूपता न ग्रहण कर पाने के कारण हमें उनकी भिन्नरूपता की भ्रान्ति होती है। इसलिए उपर्युक्त तर्क के आधार पर एक धर्म की वस्तुओं को उसी वर्ग की वस्तुओं के रूप में समझना असंभव होगा।<sup>५६</sup>

---

५४ — प्रतिबिम्ब हि शब्दार्थ इति साक्षादियमिति । जात्यादिविधिहानिस्तु सामर्थ्यादवगम्यते ।

(तत्त्वसंग्रह ११६६) बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार उद्योतकर की

५५ — न शब्दस्य बाह्यार्थाध्यवसायि प्रतिबिम्बोत्पाद व्यति—कैरेणन्यो बाह्याभिधान व्यापार सभवति ।

तत्त्वसंग्रह पञ्जिका पृष्ठ ३२०, तत्त्वसंग्रह १०१७—१०१८ ।

५६ — यथाविकल्पाकाराणा भेदो न ग्रह्यते तद्वदभेदोऽपि न गृह्यते तत्र भेदा ग्रहणाद्

अभेदारापवद्, अभेदाग्रहणाद् अभेदारोपस्यापि प्रसक्ताव भेदोचित् व्यवहार प्रवृत्त्य योगात् ।

न्यायकदली पृ० ३१६, पक्ति २२, देखिए क्रिटीक आफ इंडियन रियलिज्म, पृ० ३६७ ।



जयन्तभट्ट अपोहवाद के विरुद्ध मुख्य तर्क इस प्रकार देते हुए कहते हैं कि विविध अपोहो में कोई भेद नहीं है क्योंकि वे सभी निषेधमूलक हैं। यदि यह कहा जाय कि उनमें भेद है या वे स्वलक्षण की भाँति विविध प्रकार के हैं तो उन्हें वास्तविक एवं विचित्र विधिमूलक स्वीकार करना पड़ेगा। यह कहा जा सकता है कि जयन्तभट्ट आदि वस्तुवादी दार्शनिकों द्वारा प्रतिपादित जाति के विषय में भी यह आक्षेप किया जा सकता है या जातियों के सामान्य स्वभाव के कारण उनसे भी किसी वस्तु का बोध नहीं होता। लेकिन जयन्त भट्ट को जातिमूलक उपर्युक्त आलोचना स्वीकार नहीं है। उनके अनुसार चूँकि जाति वास्तविक एवं विधिमूलक है। इसलिए अपने भिन्न स्वभाव के कारण वे अपृथक्करणीय हैं एवं एक दूसरे से भिन्न हैं। लेकिन अपोहो के पारस्परिक भेद को हम नहीं जान सकते क्योंकि निषेध इन सभी का स्वभाव है।<sup>५७</sup> बौद्ध नैयायिकों के मतानुसार उपर्युक्त आलोचनाएँ अपोह के स्वरूप को सम्यक् रीति से न समझ पाने के कारण की गई हैं। अपोह मात्र निषेध का बोधक नहीं। सबसे पहले यह शब्द द्वारा इंगित वस्तु के आकार को उत्पन्न करता है। उससे वस्तु के स्वरूप का बोध हो जाने के अनन्तर अन्य वस्तुओं की व्यावृत्ति अपने आप हो जाती है।<sup>५८</sup>

---

५७ — न्यायमञ्जरी, भाग १, पृ० २७८ ।

५८ — यदि हि प्रधानेनान्य-निवृत्तिमेव शब्द प्रतिपादयेत् तदैतस्यात्यावतार्थ प्रतिबिम्बकमेव यथोक्त प्रथमतः शब्द करोति, तद् गतौच सामर्थ्यादेव निवर्तनं गम्यते। तत्त्वसंग्रह पञ्जिका, पृ०

वाचस्पति मिश्र अपोहवाद के सूक्ष्म विवेचन के पश्चात् इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि अपोहवाद से सभी वस्तुओं की व्याख्या नहीं हो सकती। उनके मतानुसार चार अवस्थाएँ कम से कम इस प्रकार की हैं कि जहाँ अपोह का प्रयोग संभव नहीं है। यह चार अवस्थाएँ निम्नलिखित हैं— (१) इससे सब 'शब्द' के अर्थ का बोध नहीं हो सकता। क्योंकि 'सब' शब्द सर्वग्राही है। इससे सभी वस्तुओं का बोध होता है। जगत की ऐसी कोई वस्तु नहीं है जिसकी इससे व्यावृत्ति न होती हो। (२) अपोह से केवल उन्हीं वस्तुओं का बोध हो सकता है। जिनकी सत्ता है। जैसे — गाय, हाथी, घोड़ा आदि। लेकिन इससे शशशृंग, आकाशपुष्प, बन्ध्यापुत्र आदि का बोध नहीं हो सकता। क्योंकि वास्तविक बन्ध्यापुत्र, शशशृंग या आकाश कुसुम नाम की ऐसी कोई वस्तु नहीं, जिसकी व्यावृत्ति हो सके। (३) इससे परिपाटी की विवेचना नहीं हो सकती। क्योंकि इसमें एक ऐसे सामान्य तत्त्व का होना जरूरी है जो कुछ समय तक स्थिर हो तथा वक्ता एवं श्रोता को एक दूसरे को समझने का आधार बन सके। अपोहवाद के अनुसार 'अपोह' केवल एक प्रत्यय है। श्रोता एवं वक्ता के मस्तिष्क के प्रत्यय एक दूसरे के एकदम भिन्न होते हैं। इनमें ऐसा कोई सामान्य तत्त्व नहीं है जिनके आधार पर वे एक दूसरे को समझ सकें। फिर क्षणिक होने के कारण उनके प्रत्यय दो क्षण भी नहीं रह सकते। परिपाटी के निर्माणकाल के प्रत्यय एवं उसके अवबोध काल के प्रत्यय एक नहीं हैं वे एक दूसरे के भिन्न हैं। इसलिए उनके आधार पर किसी परिपाटी की स्थापना संभव नहीं। (४) इससे स्वलक्षण का बोध नहीं हो पाता, क्योंकि वे विधिमूलक हैं।'

---

५६ — सर्वशब्दस्य कश्चार्थो व्यवच्छेद्यः प्रकल्पयते । ना सर्वनाम किञ्चिद्धि भवदस्य निराक्रिया ॥

तत्त्वसंग्रह — ६८१ यस्य तर्हि न बाह्योऽर्थोऽप्यन्था वृत्त इष्यते । वन्ध्या सुतादि शब्दस्य तेन कावऽप्रोह उच्यते ॥ वही १२०१ ।

६० — वही १२०२ ।

६१ — वही १२०७—१२०८ ।

६२ — न तत्त्वभावो विधि रूपेण विरोधात् । न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृ० ६८४ ।

बौद्ध नेयायिक उपर्युक्त चारो आपत्तियों का जवाब निम्नरूप से देते हैं—(१) पहली आपत्ति आधारहीन है। 'सब' शब्द का जहा कही भी प्रयोग होता है वह किसी न किसी वस्तु के समूह के सदस्य में ही होता है। जैसे—सभी गाय, सभी हाथी। इन अवस्थाओं में अपोह उपर्युक्त वस्तुओं के अलावा अन्य सभी वस्तुओं के निषेध का बोधक होता है। अगर हम यह कहें कि 'सब' शब्द से जगत की सभी वस्तुओं का बोध होता है तो ऐसी स्थिति में प्रत्येक वस्तु अपने से भिन्न वस्तु का प्रतिनिधित्व करेगी एवं 'सब भी कहलायेगी।' (२)—दूसरी आलोचना भी निराधार है। किसी शब्द के विषय में अपोह या अन्य व्यावृत्ति के प्रयोग का प्रश्न तभी उठता है। जब उससे किसी वास्तविक वस्तु गाय, हाथी, घोड़ा आदि का बोध हो। शशशृंग, आकाश कुसुम, बन्ध्यापुत्र आदि वास्तविक वस्तुएं नहीं हैं। इसलिए उनके विरोधी की व्यावृत्ति का प्रश्न ही नहीं उठता। (३) अपोह से 'परिपाटी' की विवेचना सरलातापूर्वक की जा सकती है। शब्दों का प्रयोग पूर्णरूप से काल्पनिक है। यह मनुष्यों की अवधारणा के अनुसार निश्चित होता है। इसलिए वक्ता एवं श्रोता अपने-अपने प्रत्ययों के ज्ञाता हैं। लेकिन वे दोनों ही अनादिवासना से ग्रसित हैं।

---

६३ — तत्त्वसंग्रह ११८५-११८८।

६४ — अर्थशून्याभिजल्पोत्थ वासना मात्र निर्मितम्। प्रतिबिम्ब यदाभाति तच्छब्दै प्रतिपाद्यते। वही

इसलिए उन दोनों में यह एक ऐसा सामान्य तत्व है जो उन्हें एक दूसरे के मन्तव्य का बोध करा देता है। हालांकि यह सत्य है कि प्रत्यय क्षणिक है एवं दो क्षण भी स्थिर नहीं रह सकते। लेकिन अनादिवासना से ग्रस्त होने के कारण वक्ता एवं श्रोता दोनों ही इस भ्रम में रहते हैं कि इस समय देखी जाने वाली वस्तु एवं परिपाटी के निर्माण के समय देखी गई वस्तु दोनों एक हैं।' (४) चौथी आलोचना भी निराधार है। सविकल्प प्रत्यक्ष द्वारा जिरा स्वलक्षण का बोध होता है वह वास्तविक स्वलक्षण नहीं है बल्कि काल्पनिक है। इसलिए उसके विधिमूलक एवं निषेधमूलक स्वरूप से कोई व्याघात नहीं होता। यह आपत्ति भी की जा सकती है कि एक अवास्तविक मानसिक आकार एवं वास्तविक स्वलक्षण में सादृश्य की कल्पना बेकार है। लेकिन उपर्युक्त आलोचना उचित नहीं है। बौद्ध नैयायिकों के अनुसार सविकल्प प्रत्यक्ष के अवास्तविक विषय एवं स्वलक्षण के बीच किसी भी प्रकार की एकरूपता की कल्पना नहीं की जाती।' वास्तविक स्वलक्षण (अग्नि) के दाहपाकादि गुण का आरोपण सविकल्प प्रत्यय अवास्तविक अग्नि पर केवल इसीलिए किया जाता है कि उनके कार्यों में समानता है।

---

६५ — तत्त्वसंग्रह पञ्जिका पृ० ३६५, तत्त्वसंग्रह १२०६-१२१०

६६ — अध्यवसायमाननपि स्वलक्षण न परमार्थसत् अपितु तदपि कल्पितम्। तस्मात् तस्य

विधि-निषेधरूपता न विरुध्यते। न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृ० ६८४ ।

६७ — त्रिपाठी, डा० छोटेलाल दार्शनिक चिन्तन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद, १९६६, पृ० ११-१४ ।

६८ — किन्तु अलीकस्थैव दाहपाकादिक सामर्थ्यारोपम्। न्यायवार्तिक तात्पर्य टीका पृष्ठ ६८४ ।

## अपोहवाद का मूल्यांकन

अपोहवाद आचार्य दिङ्नाग की भारतीय ज्ञानमीमासा—विशेष रूप से बौद्ध ज्ञानमीमासा की एक अमूल्य देन है। बौद्ध ज्ञानमीमासा में इसका मूल्यांकन केवल इस तथ्य से हो जाता है कि इसी की सहायता से बौद्ध नैयायिक इस अनुभवमूलक जगत की रचना करते हैं जो बुद्धिगम्य है एवं जिसका भाषा में निर्वचन संभव है जबकि अपने मूल संवेदन रूप में यह न तो बुद्धिद्वारा ज्ञेय है एवं न भाषा द्वारा इसका निर्वचन संभव है।

अपोहवाद की तुलना हम न्यायदर्शन के जाति सिद्धान्त से कर सकते हैं। यह दोनों सिद्धान्त जगत में व्याप्त सामान्य तत्त्व की व्याख्या करने की कोशिश करते हैं। दोनों ही यह स्वीकार करते हैं कि सामान्य या अपोह दो कार्य व्यापार सम्पादन करते हैं। एक वर्ग में आने वाली वस्तुओं की अनुवृत्ति एवं अन्य वर्गों में आने वाली वस्तुओं की व्यावृत्ति। दोनों में प्रमुख अन्तर यह है कि न्याय दर्शन सामान्य के विधिमूलक एवं वास्तविक पक्ष पर महत्त्व देता है जिसके अनुसार सामान्य वस्तु के अस्तित्व का बोध कराते हैं। जबकि अपोहवाद निषेधमूलक पक्ष पर अधिक महत्त्व देता है जो अन्य वस्तुओं के व्यावृत्ति का बोध कराते हैं। न्यायदर्शन के अनुसार सामान्य विधिमूलक एवं वास्तविक है। जबकि बौद्धों के अनुसार अपोह निषेधमूलक एवं अवास्तविक है। सामान्य किसी वर्ग की वस्तुओं में व्याप्त तादात्म्य या सामान्य तत्त्व का बोधक है अर्थात् यह अभेदाग्रह है। इसके विपरीत अपोह भेदाग्रह है। यह सादृश्य का बोध है। जो वस्तुओं में व्याप्त भेद को न ग्रहण करने के कारण उत्पन्न होता है वैसे यह न्यायवैशेषिक दर्शन के सामान्य सिद्धान्त का विकल्प है। इसको हम निषेधमूलक सामान्य की संज्ञा से अभिहित कर सकते हैं। आचार्य दिङ्नाग ने अपोह में सामान्य के एकत्व, नियतत्व एवं प्रत्येक परिसमाप्ति आदि सभी लक्षण विद्यमान हैं क्योंकि इनका आश्रय स्वलक्षण है जो नित्य, एकरूप है। लेकिन ये सामान्य में व्याप्त असम्बद्धताओं से अस्पष्ट हैं इसलिए सामान्य से उत्कृष्ट होने के कारण इन्हें ही सामान्य के स्थान पर मानना चाहिए।<sup>69</sup>

अपोहवाद की तुलना हम हेगेल के निषेध सिद्धान्त से कर सकते हैं हेगेल मानते हैं कि किसी संप्रदाय की सामान्यता की स्थापना उसके निषेधमूलक गुण द्वारा होती है। किसी संप्रदाय का तादात्म्य उसके विरुद्ध के निषेध में ही है।<sup>70</sup> या अपने विरुद्ध का निषेध रूप होने के कारण ही उसका स्वरूप है। किन्तु दोनों में एक मूलभूत भेद है। हेगेल निरपेक्ष निषेध के सिद्धान्त को मानता है जिसके अनुसार निषेध विश्व का प्राण (आत्मा) है। यह पूर्ण निषेध है। विधिमूलक एवं निषेधमूलक

उसके अनुसार इसका आश्रय स्वलक्षण है जो एक विधायक सत्ता है। आचार्य दिङ्नाग कहते हैं कि जो अन्य है वह वह नहीं है' अर्थात् कोई वस्तु एव उसकी विरोधी वस्तु दोनों एक वस्तु नहीं है। सत एव असत् अत्यन्त विरुद्ध है।<sup>74</sup> उनका अस्तित्व युगपद संभव नहीं है। आचार्य जिनेन्द्रबुद्धि दिङ्नाग के सिद्धान्त की व्याख्या करते हुए कहते हैं कि अपोह का अर्थ प्रत्येक सत्ता का पूर्ण निषेध नहीं।<sup>75</sup> यह केवल मानसिक आकारों का निषेध है जो बुद्धि निर्मित है न कि स्वलक्षणों का जो उनके आश्रय हैं। शान्तरक्षित एव कमलशील भी जिनेन्द्रबुद्धि के मत का समर्थन करते हैं। एव अपोह के विधायक स्वभाव पर महत्व देते हैं। शान्तरक्षित के अनुसार किसी अपोह का तत्त्व इस तथ्य में है कि वह अन्य अपोह का तत्त्व नहीं है। जैसे — गाय का तत्त्व इस बात में है कि वह अश्व के तत्त्व से भिन्न है।<sup>76</sup> कमलशील के मतानुसार मानसिक आकार उदाहरण के लिए गाय, किसी शब्द का प्रत्यक्ष एव मुख्य अर्थ है एव निषेध या व्यावृत्ति उदाहरण के लिए अ-गाय की व्यावृत्ति इसका अप्रत्यक्ष एव गौण अर्थ है।<sup>77</sup>

---

७४ — यद विरुद्धर्म ससृष्ट तन्नाना। वही पृष्ठ ४८५

७५ — प्रमाण समुच्चय वृत्ति टीका पृष्ठ २८८, बुद्धिस्ट लाजिक भाग १, पृष्ठ ४६१-४७० ।

७६ — न तदात्मा परात्मेति सम्बन्धे सति वस्तुभिः । व्यावृत्तवस्त्व धर्मोऽधर्थादेव भवत्यतः ।।

तत्त्वसंग्रह १०१३

७७ — प्रतिबिम्ब लक्षणोऽपोह साक्षाद घटादि शब्दैरूप जन्य मानत्वान्मुख्य अर्थ विधिरूपेण च तै

प्रतिपाद्यते । 'तत्त्वसंग्रह पञ्जिका पृष्ठ ३१६' 'निषेधमात्र' नैवेह शाब्दे ज्ञानेऽवभासेत—पृष्ठ ३१६'

अपोहपद का तात्पर्य यह नहीं है कि विधायक वस्तु की सत्ता नहीं है या उसका बोध नहीं होता। इसका वास्तविक अर्थ यह है कि उससे प्रत्यक्षरूप से किसी वस्तु के मानसिक आकार का बोध होता है एव अप्रत्यक्ष रूप से हम इस निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि इस वस्तु का मानसिक आकार उन वस्तुओं के मानसिक आकार से पूर्ण रूप से भिन्न है। जिनकी इस वस्तु द्वारा व्यावृत्ति होती है।<sup>78</sup> शान्तरक्षित, कमलशील एव रत्नकीर्ति के उपर्युक्त मत को और अधिक स्पष्ट करते हुए, कहते हैं कि 'अपोह' से हमारा मतलब न तो केवल विधि है एव न केवल निषेध बल्कि अन्यापोह विशिष्ट विधि<sup>79</sup> अर्थात् अपोह का अर्थ किसी वस्तु के अस्तित्व की स्वीकृति तथा उसकी व्याघाती वस्तुओं की युगपद व्यावृत्ति है।

अपोहवाद की प्रतिध्वनि फिर आधुनिक पाश्चात्य तर्कशास्त्र में हो रही है। पेलगी एव जे० एस० मिल के कथन बौद्ध दार्शनिकों के कथन के समान प्रतीत हो रही है। पेलगी कहते हैं कि ज्यों ही हमारे बौद्धिक भक्षुओं को किसी वस्तु का आभास मात्र होने लगता है एव हम अपने भावों को एक शाब्दिक प्रतीक द्वारा अभिव्यक्त करने का प्रयास करते हैं त्यों ही हमारा विषय अपने व्याघातियों से आवृत्त हो जाता है एव हमारा चितन द्वन्द्व न्यायात्मक।<sup>80</sup> इसी तरह मिल कहते हैं कि विधिदर्शन की भाषा में 'सिविल' शब्द से यह बोध होता है कि वह अपने से विरुद्ध शब्दों से भिन्न है या वह अपराधी, पुरोहित, सैनिक एव राजनैतिक आदि भावों का विरोधी है।<sup>81</sup>

---

७८ — न आरम्भाभिः सर्वथा विधिरूप शब्दार्थो नाभ्युपगम्यते। यावता

शब्दादर्थार्थवसायिनश्चेतसः समुत्पादात् सावृतो विधिरूपः शब्दार्थोऽभीष्यते यव (वही ३१६)

७९ — नास्माभित्पोह शब्देन विधिरेव केवलोऽभिप्रेतः नाप्यन्यव्यावृत्तिमात्र, किन्तु अन्यापोह विशिष्टो

विधि शब्दानामर्थ अपोहसिद्धि, पृष्ठ ३

८० — बुद्धिस्ट लाजिक भाग १, पृष्ठ ४८७

८१ — वही भाग १, पृष्ठ ४८७

टामस कैम्पेनल्ला के अनुसार किसी वस्तु का अस्तित्व केवल इस बात में है कि वह कोई अन्य वस्तु नहीं है। जैसे—‘मनुष्य मनुष्य केवल इस अर्थ में है कि वह पत्थर, सिंह, गर्दभ एवं ऐसी ही अन्य वस्तुएँ नहीं हैं।<sup>४२</sup> आधुनिक तर्कशास्त्रियों की उपर्युक्त तर्कशास्त्रीय उपलब्धि के बारे में हमें यह साश्चर्य करना पड़ता है कि बौद्ध नैयायिकों के लिए यह कितने गौरव की बात है कि आज से लगभग १५०० वर्ष पूर्व चौथी शताब्दी में ही जिसे ज्ञान की प्रगति का शैशव काल ही कहा जा सकता है। उन्होंने अपनी सूक्ष्म तर्कणा शक्ति के माध्यम से ऐसे सिद्धान्तों की खोज करने में सफलता प्राप्त की है जिनकी खोज पाश्चात्य तर्कशास्त्रीय काफी समय पश्चात् यानी १६ वीं शताब्दी में कर पाये।<sup>४३</sup> इस प्रकार अपोहवाद बौद्ध दर्शन की महान उपलब्धि है।

---

८२ — वही भाग, १ पृष्ठ ४६०

८३ — त्रिपाठी, डा० छोटेलाल      दार्शनिक चिन्तन, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद,

१९६६, पृष्ठ १५—२३।



नवम् अध्याय  
उपसंहार

## अध्याय ६

### उपसंहार

बौद्धदर्शन में सौत्रान्तिक दर्शन एवं अभिधार्मिक दर्शन के मध्य शब्दार्थ सिद्धान्त को लेकर अन्तर्विरोध उनके बिल्कुल भिन्न तात्विक दृष्टिकोण के कारण है। सौत्रान्तिक दर्शन का अपोहवाद नागार्जुन के पाण्डित्य दर्शन से सनिस्सृत है। जबकि अभिधार्मिक दर्शन का नाम-निमित्त परोक्ष या अपरोक्ष रूप से व्याकरणदर्शन से अनुप्राणित है।

वेद तथा वैदिक वाङ्मय में शब्द एवं अर्थ के सदर्थ में स्फुट विचार इधर-उधर बिखरे मिलते हैं। शब्द तथा अर्थ के विभिन्न रूपों को देखकर गौरवान्वित वैदिक ऋषि शब्द या वाक को सृष्टि के मूलतत्त्व के रूप में या मन्त्र के रूप में अभिहित करता है। व्याकरण दर्शन स्वयं वैदिक विचार धारा का अनुगमन करता है। वेद में सृष्टि को वाक या शब्द का विस्तार माना गया है तथा शब्द या वाक को उत्कृष्टतम देवता के रूप स्थापित किया गया है। ब्राह्मण ग्रंथ से यह ज्ञात होता है कि वाक या शब्द को बृहस्पति ने व्याकृत किया है। वेद की तरह उपनिषद् में भी शब्द को तत्वावगाहन के माध्यम के रूप में माना गया है। लेकिन अक्सर उपनिषदों ने तत्वावबोध में शब्द की अनुपादेयता को माना गया है। इस दृष्टि से उपनिषद् ने वैदिक 'अक्षर तत्त्ववाद' की जगह पर 'अनक्षरतत्त्ववाद' को माना है। उपनिषद् की भांति गौतम बुद्ध की भी विचारधारा अनक्षरतत्त्ववाद की रही है। क्योंकि उन्होंने शब्द की हेयता एवं युक्तिहीनता को माना है। जिसका सबल प्रमाण 'अव्याकृत प्रश्नों' के जवाब के सदर्थ में मौन रहना है। गौतम बुद्ध का अनुगमन करते हुए आचार्य नागसेन ने तत्त्वज्ञान में शब्द की अप्रवृत्ति को मानते हुए सर्वदृष्टियों का प्रहाणय किया है एवं 'सर्वशून्यता' तथा 'निस्वभावता' की स्थापना की है। अतः नागार्जुन ने 'स्वपक्ष' को भी नहीं स्थापित किया है क्योंकि 'स्वपक्ष' को स्थापित करने पर शब्द एवं प्रतिज्ञा आदि को अपरिहार्य रूप से मानना पड़ता है। लेकिन नागार्जुन इत्यादि आचार्यों ने शब्दार्थ व्यवस्था का सर्वथा अपलाप नहीं किया है। क्योंकि कोई भी दर्शन अपने सैद्धान्तिक स्थापनाओं को शब्द व्यवहार के माध्यम से ही साधारणजन तक पहुँचाता है। भगवान् बुद्ध ने स्वयं अपने वचन को गौरव से नहीं बल्कि परीक्षणोपरान्त मानने की बात कही है—

तापाच्चछेदाच्च निकषात् स्वर्णमिव पण्डितै ।

परीक्ष्य भिक्षवो ग्राह्य मद्वचो न तु गौरवात् ।।

अतः बौद्धदर्शन ने शब्द तथा शास्त्र की उपादेयता को परीक्षण के उपरान्त माना है एवं ज्ञान तथा व्यवहार में शब्द की सीमा निर्धारित या निश्चित किया है। उसने बुद्धवचन को भी नाम स्वभाव के रूप में या बुद्ध प्रमाण के रूप में परीक्षण के बाद ही माना है। इसलिए सभी शब्दार्थ सम्बन्धी चितन अनुशीलन इस दृष्टिकोण में हुआ है।

भारतीयदर्शन में वाकध्वनि एवं शब्द के बीच मौलिक रूप से भेद माना गया है। शब्द का स्वरूप वाक् या ध्वनि से अलग है। वाक् या ध्वनि उच्चरित होकर उत्पन्न एवं विनष्ट होते हैं। जिनसे अर्थ प्रत्यापन संभव नहीं है। वाक् या नाद से पृथक् स्फोट से अर्थ प्रकाशित होता है अतः व्याकरण दर्शन ने शब्द के द्विस्तरीय स्वरूप पर ज्यादा महत्व दिया है। उसने यह स्पष्ट रूप से माना है कि उच्चरित एवं श्रुत शब्द उत्पत्ति विनाशशील स्वभाव होने के कारण अपने स्वरूपाधारण के अभाव में अर्थबोधक नहीं होते हैं। ध्वनि या वाक् से पृथक् 'स्फोट' से अर्थ की प्रतीति होती है। 'स्फोट' वाक् या शब्द का स्वरूप है। व्याकरणदर्शन से अनुप्रमाणित होकर आभिधार्मिक दर्शन ने भी शब्द के द्विस्तरीय स्वरूप को माना है। वैभाषिकदर्शन यह मानता है कि ध्वनि या घोष वाक्-स्वभाव होता है जिससे अर्थ प्रतीति संभव नहीं है। घोष या वाक् से पृथक् नाम निमित्त ही अर्थ सहज होता है। अतः वैभाषिकदर्शन ने नामकाय-पदकाय एवं व्यजनकाय को सार्थक इकाई के रूप में एक द्रव्यासत्-धर्म माना है जिसे उसने चित्त विप्रयुक्त सरकार कहा है। आभिधार्मिकदर्शन के मतानुसार वाक् या शब्द स्वयं अर्थसहज नहीं होता है। वाक् या शब्द स्वयं अर्थसहज नहीं होता है वाक् या शब्द 'नामन्' में प्रवृत्त होता है एवं नामन् अर्थ को व्यक्त करता है। बौद्धदर्शन में शब्दार्थ विषयक चितन का प्रणयन बुद्धवचन के वाक्-स्वभाव या नाम स्वभाव के स्वरूप को लेकर हुआ है। हम सदर्थ में वैभाषिकदर्शन ने तार्किक विश्लेषण की अपेक्षा आगमिक परम्परा का अनुपालन करते हुए बुद्धवचन को अलौकिक तथा अपौरुषेय माना है। जबकि सौत्रान्तिक दर्शन ने तार्किक विश्लेषण का निर्वाह करते हुए बुद्धवचन को वाक् स्वभाव ही स्वीकार किया है। इन दोनों के विपरीत आभिधार्मिक दर्शन ने बुद्धवचन को ही नाम-स्वभाव एवं वाक्-स्वभाव दोनों ही माना है। बुद्धवचन को नाम-स्वभाव मानने के कारण ही वैभाषिकदर्शन ने चित्त-विप्रयुक्त-सरकार की कल्पना की है जिसके अन्तर्गत वह व्यजन-नाम-पद को बुद्धवचन के आधार पर द्रव्यासत् मानता है। नाम एवं पद के विश्लेषण में वैभाषिकदर्शन ने तत्कालीन बौद्धदर्शन के अतिरिक्त शब्दार्थ विषयक चितन या धारणाओं का भी समावेश प्राकारांतर से किया है।

वैभाषिकदर्शन ने नामनिमित्त को सस्वभाव माना है। उराने इसकी सस्वभावता को सिद्ध करने के लिए सज्ञा एव अधिवचन के बीच भेद किया है तथा यह प्रतिपादित किया है कि इन्द्रिय द्वारा वस्तु की बोधात्मक चेतना 'सज्ञा' है, जैसे—नील विजानाति एव अधिवचन द्वारा वस्तु का विशेष ज्ञान 'नामन्' है। जैसे — नील इति विजानाति। यहा सज्ञा 'अर्थ सज्ञा' है तथा नामन् धर्मसज्ञा है। इस तरह वैभाषिकदर्शन ने नामन् के सस्वभाव या सवस्तुक माना है उसने यह माना है कि नामन् के द्वारा वस्तु की अवस्था विशेष का ज्ञान होता है। क्योंकि 'नामन्' अर्थ चिन्ह रूप होता है।

गौतमबुद्ध ने यह माना है कि दर्शन की मूल समस्या या वस्तु के विश्लेषण की है न कि अन्वेषण की है अतः बौद्ध दर्शन के प्रत्येक सम्प्रदाय ने 'स्वभाव' को परिभाषित करने का प्रयत्न किया है। नागार्जुन ने स्वभाव की परीक्षा करते हुए वैभाषिक के नाम-निमित्त सिद्धान्त का निराकरण किया है उनके मतानुसार नाम निमित्त कदापि सस्वभाव या सवस्तुक नहीं होता है। वैभाषिक दर्शन का यह कथन नामन् की कल्पना 'स्वभाव' के आधार पर होती है, तर्कसंगत नहीं है। यह भी नहीं माना जा सकता कि कुशल धर्मों का कुशल स्वभाव एव अकुशल धर्मों का अकुशल स्वभाव होता है। नागार्जुन ने 'स्वभाव' को हेतु प्रत्ययजन्य माना है। उनके अनुसार जो हेतु में जो हेतु प्रत्यय जन्य होता है वह निस्वभाव होता है न कि सस्वभाव। जबकि आभिधार्मिक दर्शन के अनुसार जो हेतु प्रत्यय से उत्पन्न होता है वह सस्वभाव होता है इस तरह वैभाषिक एव नागार्जुन के मध्य दृष्टिगत भेद दिखाई पड़ता है। नागार्जुन ने 'स्वभाव' के प्रतिषेध को ही निस्वभावता या शून्यता कहा है नागार्जुन ने 'नामन्' को भी सस्वभाव न मानकर निस्वभाव माना है। नागार्जुन ने यह कहा है कि विभिन्न 'नामन्' होने का तात्पर्य यह नहीं है कि नामित वस्तु सत् होती है। कुछ इस प्रकार के भी 'नामन्' होते हैं। जिनके अनुरूप वस्तु-स्वभाव नहीं होते हैं। इसी तरह जिन वस्तुओं के नामन् होते हैं। वे वस्तुएँ भी द्रव्यसत् नहीं होती हैं। अतः नामन् को द्रव्यसत् या वस्तुसत् नहीं माना जा सकता है 'दधि' नाम से 'दधि' वस्तु मानी जाती है लेकिन विचार करने पर ज्ञात होता है कि रूप, रस, गंध, स्पर्श से व्यतिरिक्त 'दधि' का वस्तु-स्वभाव नहीं होता है वस्तु स्वभाव के अभाव में दधि नामन् भी सस्वभाव न होकर निस्वभाव होता है नागार्जुन ने कहा है कि जो वस्तु सस्वभाव होती है वह अप्रतीत्यसमुत्पन्न होती है। अतः 'नामन्' को सस्वभाव मानने का अर्थ है कि जो कि धर्म के खिलाफ है। क्योंकि भगवान् बुद्ध ने कहा था कि जो प्रतीत्य समुत्पाद सिद्धान्त का ही प्रसज्यप्रतिषेध करना जो प्रतीत्यसमुत्पाद को देखता है वह धर्म को देखता है। अतः नागार्जुन ने नामन् निस्वभाव माना है इस निस्वभाव का अर्थ वस्तु का अभाव न हाकर वस्तु के असत् स्वभाव का निवारण है। आचार्य नागार्जुन ने भी वस्तु को

निस्वभाव कहकर 'स्वभाव' का निषेध नहीं किया है बल्कि वस्तु के स्वभाव के अभाव का ज्ञापन किया है क्योंकि वस्तुएँ सस्वभाव न होकर नाममात्र या प्रज्ञप्तिमात्र होती हैं—

सर्वमेतन्नाममात्रं सज्ञा मात्रे प्रतिष्ठितम् ।

अभिधानात्पृथक् भूतं ममिधेयं न विद्यते ।।

सौत्रान्तिकदर्शन ने भी नाम-निमित्त का विश्लेषण करते हुए उसकी द्रव्यसत्ता का खण्डन किया है उसने यह माना है कि जिस प्रकार चींटी (पिपीलिका) से अलग कोई चींटी पक्ति (पिपीलिका पक्ति) नाम की कोई वस्तु नहीं होती ठीक उसी तरह वाक् या शब्द से अलग 'नामन्' की वस्तुसत्ता या द्रव्यसत्ता नहीं है। अतः सौत्रान्तिक ने 'नामन्' से अर्थ प्रतीति न मानकर वाक या शब्द से सकेत के आधार पर अर्थबोध माना है। उसके अनुसार कोई भी 'नामन्' अर्थबोध माना है। उसके अनुसार कोई भी 'नामन्' अर्थबोध या अर्थस्वरूप नहीं होता, क्योंकि नामन् में स्वयं अर्थबोध की शक्ति नहीं रहती। नामन् भी वक्ता की इच्छा का अनुसरण करते हुए अर्थ की प्रतीति कराता है। क्योंकि नाम एव अर्थ के बीच नियत सम्बन्ध नहीं होता है। अतः सौत्रान्तिकदर्शन ने बुद्धवचन को नाम-स्वभाव न मानकर वाकस्वभाव माना है। उसने सभी प्रमाण-प्रमेय व्यवस्था को तात्त्विक न स्वीकार करके सावृत्तिक माना है। इस आधार पर शब्द ज्ञान भी सावृत्तिक होता है। शब्द द्वारा वस्तु का ग्रहण नहीं होता है क्योंकि शब्द एव अर्थ के मध्य तात्त्विक सम्बन्ध नहीं है।

सौत्रान्तिकदर्शन ने स्वलक्षण एव सामान्य लक्षण को ग के रूप में माना है। जिसका ज्ञान प्रत्यय एव अनुमान से होता है। अतः उसने जाति, गुण, क्रिया आदि को कल्पना माना है। क्योंकि ये वस्तुएँ अर्थ शून्य होने के कारण नाममात्र होती हैं नाम या शब्द केवल अर्थशून्य अभिज्ञाप को उत्थापित करके मनुष्य के अदर की व्यवहार वासना से निर्मित विकल्पो को उद्बुद्ध करता है। सौत्रान्तिकदर्शन ने यह माना है कि जहाँ अनुमान विकल्पभूत सामान्य का ग्रहण करते हुए भी वस्तु का निश्चय करता है क्योंकि व्याप्ति के द्वारा अनुमान परम्परा वस्तु से प्रतिबन्धित होता है। वही शब्द ज्ञान वस्तु का ग्रहण नहीं करता है। क्योंकि शब्द का वस्तु के साथ किसी भी तरह प्रतिबन्ध नहीं होता है। शब्द केवल अन्यापोह पूर्वक स्वार्थ का अभिधान करता है क्योंकि विधिपूर्वक वस्तु का अधिग्रहण शब्द से न होकर प्रत्यक्ष द्वारा है क्योंकि विधि प्रत्यक्ष का धर्म है एव अन्यापोह शब्द या कल्पना का धर्म है। शब्द अर्थ 'प्रतिबिम्ब' के द्वारा अपने को व्यवहारोपयोगी बनाता है। यह 'अर्थ प्रतिबिम्ब' शब्द का स्वार्थ होता है जिसे वह अन्यापोह के माध्यम से अवभासित करता है। शब्द से

साक्षातरूप से अर्थ प्रतिबिम्ब उत्पन्न होता है। जिसमें अन्य का प्रतिषेध अक्षुण्य रहता है। इसी को सौत्रान्तिक दर्शन ने शब्द का मुख्यार्थ बताया है। यह मुख्यार्थ विध्यात्मक होता है लेकिन यह वह विधि है जो अपने विरोधी प्रतिषेधों को अपने में ही रखकर अपने अस्तित्व को अक्षुण्य बनाये रखती है। इसकी विधायकता दूसरे के प्रतिषेध पर निर्भर होती है। सौत्रान्तिकदर्शन ने यह बताया है कि विधि अन्य के निषेध के बिना कुछ नहीं होती है। लेकिन यह 'अन्य निषेध' सामान्य नहीं है। जिस प्रकार तैत्तिरीय दर्शन ने माना है। यह कहना असंगत है कि 'घट' शब्द अपने विजातीय एव विरोधी सभी 'घटकों' का निषेध करके अनन्त घटों में एक अनुस्यूत घटत्व सामान्य का बोध उत्पन्न करता है। सौत्रान्तिकदर्शन ने यह माना है कि सामान्य किसी भी प्रकार वस्तुभूत नहीं होता है। सभी शब्द-ज्ञान मिथ्यावभासी होते हैं। शब्द अपने आप उत्पन्न 'बुद्ध्याकार' को ही प्रतिभासित करता है। यह बुद्ध्याकार भी आन्तरिक होता है न कि बाह्य। शब्द द्वारा बाह्यार्थ का बोध प्रत्यक्ष द्वारा वस्तुओं के बाह्य ग्रहण के अभ्यास से होता है।

सौत्रान्तिक एव अभिधार्मिक दर्शन ने बिल्कुल विरोधी तात्त्विक दृष्टिकोण के आधार पर शब्दार्थ विषयक चिन्तन का विवेचन किया है। जिसके कारण उनमें अन्तर्विरोध दृष्टिगोचर होता है। वैभाषिकदर्शन ने अपनी तात्त्विक अवधारणा के आधार पर 'नामन्' को वस्तुद्योतक या अर्थद्योतक माना है एव यह स्वीकार किया जाता है कि वस्तु का ज्ञान नामन् या अधिवचन द्वारा होता है। जिसको दिङ्नाग ने कल्पना कहा है। दिङ्नाग ने वैभाषिक की तरह यह नहीं माना है कि शब्द अर्थ का चिन्ह रूप है एव वह वस्तु का ग्रहण सर्वांश रूप में करता है। दिङ्नाग ने तो यह माना है कि वस्तुसत्ता के सर्वांश का एकात्म ग्रहण प्रत्यक्ष द्वारा होता है। यह प्रत्यक्ष कल्पनारहित होता है। अतः प्रत्यक्ष से व्यतिरिक्त शब्द वस्तु के अंश को विधिरूप में ग्रहण करने में सक्षम नहीं है शब्द ज्ञान अनुमान की भाँति अपने अर्थ को अन्यापोह रूप में अवभाषित करता है। दिङ्नाग के अनुसार "शब्द अपने अर्थ को अन्य वस्तु का व्यवच्छेद करके अभिव्यक्त करता है" तो उनका यह तात्पर्य यह है कि 'वृक्ष' शब्द 'अवृक्ष' शब्द का निवृत्ति करके स्वार्थ को स्फुटित करता है यह स्वार्थ वृक्ष लक्षण है जो निवृत्ति विशिष्ट वस्तु है। यही स्वार्थ शब्दार्थ है यह स्वार्थ नाममात्र है। इस तरह दिङ्नाग नागार्जुन की तरह वस्तु को निस्वभाव माना है। लेकिन बाद के बौद्धदर्शन अन्यापोह एव स्वार्थ के स्वरूप को अन्यथा रूप में ग्रहण करते हैं। शास्त्रिरक्षित, धर्मकीर्ति, ज्ञानश्री मित्र एव रत्नकीर्ति जैसे-दार्शनिकों ने जहाँ 'स्वार्थ' को सामान्य लक्षण, अर्थ प्रतिबिम्बकार एव बुद्ध्याकार के रूप में माना है वही अन्यापोह को भी साक्षात् एव असाक्षात् रूप में माना गया है। दिङ्नाग जहाँ अन्यापोह को शब्द के स्वभाव या

बुद्धि के धर्म का रूप में व्यक्त किया है वही शातरक्षित आदि अन्यापोह को प्रसज्य एव पर्युदास में विभाजित करके उसे पर्युदास रूप में व्यक्त करते हैं। दिङ्नाग कभी भी यह नहीं मानते कि शब्द विधि रूप में अर्थ प्रतिबिम्ब को पहले व्यक्त करता है उसके बाद अन्यापोह को प्रकाशित करता है। दिङ्नाग 'स्वार्थ' की प्रतीति एव 'अन्यापोह' को युगपद मानते हैं। रत्नकीर्ति एव ज्ञानश्री मित्र एक सीमा तक अन्यापोह के प्रतिपादन में दिङ्नाग का अनुसरण करते हैं जब वह यह कहते हैं कि अपोह 'अन्यापोह विशिष्ट विधि' है वैसे शातरक्षित ने तैत्तिकदर्शन के प्रभाव में अन्यापोह को अन्यथारूप में विवेचित किया है। शातरक्षित का जब यह कथन है कि 'अपोह' स्वलक्षणापोह या अर्थापोह रूप होता है तो यह विचार स्पष्ट रूप से दिङ्नाग के सिद्धान्त से मेल नहीं खाती। यह माना गया है कि शब्द ज्ञान का विषय स्वलक्षण नहीं होता है शब्द का स्वरूप अन्यापोहात्मक होता है इस प्रकार की स्थिति में शब्द स्वलक्षणापोह को कैसे व्यक्त करता है। स्वलक्षण में अपोह की प्रवृत्ति नहीं हो सकती है। इसका प्रमुख कारण यह है कि अन्यापोह शब्द या बुद्धि का स्वभाव या धर्म है।

दिङ्नाग के स्वार्थ एव अन्यापोह की धारणा को तैत्तिकदर्शनो ने भी अन्यथारूप में ग्रहण किया है। तैत्तिकदर्शनो ने 'अन्यापोह' के उत्पत्तिमूलक अर्थ को लेकर 'अन्यापोह' पर अन्यान्य आक्षेपों को प्रसक्त किया है एव अन्यापोह को व्यर्थरूप से अपने मत को विस्तृत करने के लिए प्रयुक्त किया है, वह यह है कि अन्यापोह प्रकारान्तर से 'सामान्य' की विचारधारा है। सामान्य एव अन्यापोह के बीच में प्रस्थानगत भेद होता है। इसलिए अन्यापोह पर किये गये सभी आक्षेप उस समय निरर्थक सिद्ध हो जाते हैं जब दिङ्नाग यह कहते हैं प्रत्येक शब्द अपने विरोधी के प्रतिषेध को अपने अंदर समाहित किये रहता है एव शब्द द्वारा विरुद्ध का प्रतिषेध किये बिना 'स्वार्थ' की उत्पत्ति नहीं होती है। दिङ्नाग ने यह कभी नहीं माना कि शब्द निषेध का या प्रतिषेध का अधिवचन करता है। उनका स्पष्ट रूप से कहना है कि शब्द ज्ञान तार्किक विश्लेषण में वस्तु का अभिधायक नहीं होता है क्योंकि शब्द वस्तु के समग्र रूप को विधि रूप में ग्रहण नहीं करता है। शब्द का अन्वय व्यवच्छेदपूर्वक ही अर्थ को ग्रहण करता है शब्द का 'स्वार्थ' अन्य व्यवच्छेद ही होता है इस तरह यह नहीं कहा जा सकता कि बौद्धदर्शन शब्द व्यवहार मात्र का प्रदर्शन करता है। क्योंकि शब्दार्थ की प्रतीति होते बालक तक को होती है। शब्दार्थ का अपवाद कतई संभव नहीं है। बौद्धदर्शन ने केवल उन तात्त्विक धर्मों या वस्तुओं का निषेध किया है जिसे अन्य लोग वस्तु पर आरोपित करते हैं। वास्तविक रूप में धर्म का निषेध किया गया है जब कि धर्मों का निषेध नहीं किया गया है।

बौद्धदर्शन में अपोहवाद की धारणा नवीन नहीं है स्वयं भगवान बुद्ध ने वैदिक सामाजिक व्यवस्था, धार्मिक आचार-विचार एवं यज्ञ-याज्ञिक कर्मकांड का प्रतिषेध किया है। मूलबुद्धदेशना में शाश्वतवाद एवं उच्छेदवाद का निषेध किया गया है अक्सर सभी बौद्धदर्शन सम्प्रदायों ने भी एक सीमित अर्थ में अन्यापोह या प्रतिषेध को माना है। अनात्म पचस्कन्ध को आत्मा के प्रतिषेध के रूप में विवेचित किया गया है। नागार्जुन ने अनात्मा एवं आत्मा दोनों का प्रतिषेध किया है। क्योंकि उनके अनुसार आत्मा की तरह अनात्मा भी उद्ग्रहण एवं उपलब्ध का विषय नहीं होती है। नागार्जुन ने शून्यता या निस्वभावता को प्रसज्यापोह के रूप में विवेचित किया है। नागार्जुन भगवान बुद्ध के प्रतिषेध दर्शन के ऋणी हैं। वस्तुओं के स्वतः, परतः, उभयतः एवं अहेतुतः प्रत्ययों का निषेध प्रसज्य या अपोहरूप ही है। इसी आधार पर नागार्जुन ने नाम या शब्द को भी प्रतिषेध माना है क्योंकि शब्द का नाम स्वभाव के बारे में कुछ भी नहीं कहते। शब्द के माध्यम से स्वभाव का अभाव प्रदर्शित होता है। अभाव का तात्पर्य स्वभाव का अभाव है। अभाव या 'जो नहीं है' उसका प्रतिषेध।

दिङ्नाग का अपोहवाद सिद्धान्त नागार्जुन के दार्शनिक एवं तार्किक चिंतन का परिणाम है दिङ्नाग के अपोहवाद में कहा गया है कि प्रत्येक वस्तु का अस्तित्व उसे प्रतिषेध के निषेध के कारण है। 'गो' शब्द 'गो' से अन्य वस्तु का निषेध केवल करता है। 'गो' वस्तु का स्वभाव नहीं होता है। गो वस्तु सज्ञामात्र या नाममात्र है। अगर शब्द का विषय 'स्वभाव' होता तो एक शब्द के कहने मात्र से वस्तु का ज्ञान हो जाता। लेकिन व्यवहार में ऐसा नहीं होता। एक वस्तु को अभिव्यक्त करने के लिए अनेक शब्दों का व्यवहार किया जाता है। यह सभी शब्द स्वभावतः वस्तु का स्पर्श नहीं कर सकते। अतः यह माना जाता है कि प्रत्येक नाम या शब्द अन्यापोह या प्रतिषेध करता है वृक्ष शब्द वृक्ष से अन्य शब्द का निषेध करता है तरु शब्द तरु से अन्य वस्तु का प्रतिषेध करता है, इसी तरह पेन शब्द अन्य वस्तु का निषेध करता है यह प्रतिषेध प्रसज्यात्मक होता है इसे पर्युदास प्रतिषेध स्वीकार करने पर एक बुद्धिगत आकार को स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार की स्थिति में 'वृक्ष' का एक आकार होगा एवं 'तरु' का दूसरा आकार होगा। इन आकारों को संस्वभाव स्वीकार करने पर वृक्ष एवं तरु के भिन्न-भिन्न स्वभाव का प्रश्न उठ जायेगा, जबकि वृक्ष एवं तरु एक ही वस्तु को संकेतित करते हैं। अतः दिङ्नाग ने यह माना कि शब्द का विषय निस्वभाव होने के कारण अन्यापोह रूप होता है। अन्यापोह सिद्धान्त से यह ज्ञात होता है कि एक वस्तु न तो विभिन्न स्वभाव को धारण करती है एवं न विभिन्न शब्द एक स्वभाव को व्यक्त करते हैं। अतः विभिन्न शब्दों द्वारा विभिन्न स्वभावों को वस्तु में मानना असंगत है शब्द का अभिधेय 'स्वभाव' नहीं होता है। शब्द के



माध्यम से वस्तु का वही अश गोचर होता है जो दूसरी वस्तु से व्यावृत्त होता है। शब्द दूसरी वस्तु निषेध करके अपने अर्थ में प्रवृत्त होता है वस्तु के 'स्वभाव' का प्रतिषेध ही शब्द का विषय है। जो निस्वभावता या शून्यता है। अतः दिङ्नाग ने वस्तु स्वभाव का निषेध करने के लिए ही अन्यापोह का प्रतिपादन किया है। यह कहने में अतिशयोक्ति नहीं है कि अपोह के गर्भ में शून्यता ही निहित है क्योंकि शून्यता भी अन्यापोह रूप है। वस्तु स्वभाव के अभाव में नाम या शब्द अन्य का प्रतिषेध करता है।

भारतीय दर्शन में शब्दार्थ विषयक चिंतन का विशिष्ट स्थान है अपोहवाद बौद्धदर्शन का शब्दार्थ सिद्धान्त है। बौद्धदर्शन के ग्रन्थों में शब्दार्थ विषयक जो विचार इधर-उधर बिखरे पड़े हैं। उनकी पूर्वापर सगति लगाना कठिन मालूम पड़ता है। यह समझना तो और भी कठिन हो जाता है कि एक ही दर्शन सरणि से सम्बन्धित होते हुए उनमें सिद्धान्त क्यों विरोध है? बौद्ध दर्शन ग्रन्थों में अपोहवाद सम्बन्धी चिंतन के अनेकानेक विचारों का निरूपण किया गया है। अपोहवाद के प्रतिपादन में बौद्धदर्शन की कुछ निजी विशिष्टताएँ दिखाई पड़ती हैं जिनका सिद्धान्तबलकन करना उचित प्रतीत होता है।

बौद्धदर्शन में थेरवाद, योगाचार वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक, माध्यमिक दर्शनों ने शब्दार्थ विचार का अलग-अलग चिंतन किया है इन सम्प्रदायों ने शब्दार्थ विषयक सिद्धान्त की बहुत उपयुक्त व्याख्या की है। जिनसे अपोहवाद को समझने में बहुत सहायता मिलती है। अपोहवाद ने एक नई विधा को जन्म दिया है, जिसके द्वारा एक ऐसी परम्परा का परिहार होता है। जिसको आस्थापरक लोगों ने स्वार्थसिद्धि के लिए माना है। इस विधा ने वर्तमान युग के दार्शनिकों एवं तार्किक विचार धाराओं को भी प्रभावित किया है।

भारतीय दर्शन के अधिकतर संप्रदाय शाब्दिक रूप में विभिन्न मान्यताओं की स्थापना करते हैं इन संप्रदायों ने विभिन्न अनुभूतियों एवं मान्यताओं को जानने का एक मात्र साधन शब्द को माना है। शब्द के द्वारा ही ईश्वर ब्रह्म तथा परलोक आदि अनुभूतियों को जान सकते हैं। इस विशेष साधन की उपलब्धि एक विशेष सम्प्रदाय से सम्बन्धित है। जो ईश्वर, वृक्ष, एवं परलोक की सत्ता बचाने एवं उसकी उपलब्धि कराने के लिए धार्मिक मान्यताओं को स्थापित करता है। जिससे धार्मिक मान्यताएं जीवन का एक अंग बनकर हमेशा सुरक्षित रह सकें। अतः ब्राह्मण परम्परा ने वेद तथा उपनिषदों को श्रुति के रूप में माना है तथा इन्हें धार्मिक आदर्श का प्रकर्ष माना है। मीमांसादर्शन ने वैदिक यज्ञयाज्ञिक कर्मकांड आदि विधानों के निहितार्थ को सुरक्षित रखने के लिए या त्रिकाल बाधित सत्य

के रूप में अभिहित करने के लिए वैदिक शब्दों को नित्य एव वद को अपौरुषय माना गया है। वेदातदर्शन ने भी शब्द तथा श्रुति को प्रत्यक्ष तथा अनुमान से ज्येष्ठ एव सर्वोच्च माना है। जिसके कारण इन दर्शनो ने शब्द तथा श्रुति पर आधारित तत्त्वमीमासा की कल्पना की है।

बौद्धदर्शन ने परलौकिक साध्य-साधनपरक मान्यताओं एव मूल्यों का निर्धारण करने वाली इस कल्पनात्मक तत्त्वमीमासा का खंडन किया तथा विचार की ऐसी विधा को जन्म दिया जो धार्मिक मूल्यपरक तत्त्वमीमासा का खंडन ही नहीं करती, बल्कि व्यवहारिक रूप से शब्द तथा शब्द-प्रामाण्य से सम्बन्धित उन मान्यताओं का भी निराकरण करती है, जो वेद-श्रुति आगम से निकले हैं। बौद्धदर्शन ने तार्किक स्तर पर विश्लेषण करके श्रुति आगम को अर्थहीन बताया। उन्होंने यह माना कि शाब्दिक मान्यताएँ काल्पनिक होती हैं। शब्द का वस्तुसत से कोई सम्बन्ध नहीं होता है। ईश्वर, ब्रह्म इत्यादि के साथ सम्बन्धित मान्यताएँ काल्पनिक होती हैं। इनका वास्तविकता से कोई मतलब नहीं होता है। यह कहना कि 'ईश्वर' शब्द से उसके स्वभाविक कर्ता, स्रष्टा एव धर्ता का भाव परिलक्षित होता है, विवेक्षा प्रसूत है। विवेक्षा वास्तविकता का अवगाहन नहीं करती है। वस्तु का बोध कोई शब्द नहीं करता है। शब्द द्वारा अभिहित वस्तु प्रज्ञप्ति एव कल्पना होती है। यह प्रज्ञप्ति अन्य के निषेध में अपना स्वरूप धारण करती है। इस तरह बौद्ध दर्शन ने अन्यापोह का एक निषेधात्मक तर्कणा के रूप में विवेचित किया। यह निषेधात्मक तर्कणा शब्द तथा कल्पना का कार्य है पश्चिमी विचारधारा में प्रतीकात्मक तर्कशास्त्र ने भी यह प्रतिपादित किया है कि किसी वस्तु के निषेध का निषेध उस वस्तु को व्यक्त करना है। क=क का निषेध या क वस्तु का बोध 'क' नहीं है का निषेध होता है। इसी तरह अपोहवाद में भी 'गो' अगो का निषेध होता है।

..

## सहायक ग्रन्थावली

- १- अभिधर्मदीपविभाषाप्रभावृत्ति पी० एस० जैनी, काशीप्रसाद जायसवाल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पटना, १९५६
- २- अभिधर्मकोशभाष्य आचार्य नरेन्द्रदेव, हिन्दुस्तानी एकेडमी, उत्तर प्रदेश, इलाहाबाद, १९५८
- ३- अभिधर्मकोशभाष्यरफूटार्था स्वामी द्वारिकादास शास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, १९७३
- ४- अभिधर्माभूत शातिभिक्षु शास्त्री, विश्वभारती, शातिनिकेतन, १९५३
- ५- अभिधर्मसमुच्चय प्र० प्रधान, विश्वभारती, शाति निकेतन।
- ६- अष्टासाहस्री महेन्द्र कुमार जैन, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई, १९१५
- ७- अटठासलिनी भण्डारकर ओरियन्टल सीरीज, पूना, १९४२
- ८- अर्थविज्ञान और व्याकरणदर्शन कपिलदेव द्विवेदी, हिन्दुस्तान एकेडमी, इलाहाबाद, १९५१
- ९- अपोहसिद्धि गोविन्दचन्द्र पान्डेय, दर्शनप्रतिष्ठान, जयपुर, १९७१
- १०- अभिधम्मत्थसंग्रहा भदन्तरेवतधम्म और रामशकर त्रिपाठी, वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९६७
- ११- अर्थविनिश्चयसूत्रनिबन्धन एन०एच० साम्ताणी, के० पी० जायसवाल रिसर्च इन्स्टी०, पटना, १९७१
- १२-आप्तमीमासा अय्यास्वामी शास्त्री, अडियार लाइब्रेरी, मद्रास, १९४२
- १४-इण्डियन थियरीज आफ मीनिंग के० के० राजा, दि अडियार लाइ० एड रिसर्च सेन्टर, मद्रास, १९६३
- १५-इण्डियन बुद्धिज्म हाजिमे नाकामुरा, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९८६
- १६-इण्डियनस्टडीज इन बुद्धिज्म रामचन्द्र पान्डेय, मो० लाल ब० दास, दिल्ली, १९७६
- १७- इण्डियन लाजिक इन दि अर्ली स्कूल : एच० एन० रैण्डल, मुशी राममनोहरलाल, दिल्ली, १९७६
- १८-उद्योतकर का न्यायवार्तिक दयाशकर शास्त्री, भारतीय प्रकाशन, कानपुर, १९७४
- १९-उत्तरप्रदेश मे बौद्धधर्म का विकास नालिनाक्षदत्त और कृष्णदत्त वाजपेयी, उ०प्र० सरकार, लखनऊ, १९५६
- २०-ए स्टडी इन लैंग्वेज एड मीनिंग बी० भट्टाचार्या, प्रोग्रेसिव पब्लिशर्स, कलकत्ता, १९६२
- २१-ए क्रिटिकल सर्वे आफ इण्डियन फिलार्फी चन्द्रधर शर्मा, मो०लाल ब०दास० दिल्ली, १९७३
- २२-ए हिरट्री आफ इण्डियन लाजिक एस०सी० विद्याभूषण, मो०लाल ब०दास, दिल्ली, १९७८
- २३-ऋग्वेद संहिता स०प्र० सरस्वती और स० विद्यालकार, वेदप्रतिष्ठा नई दिल्ली, १९७७

२४—काव्यप्रकाश	शि०प्र०भट्टाचार्य, सरस्कृत सीरीज, बनारस।
२५—काव्यप्रकाश	मम्मट, साहित्य भण्डार, मेरठ, स० २०१७
२६—काव्यालंकार	देवेन्द्रनाथ शर्मा, विहार राष्ट्रभाषा परिषद, पटना, १९६२
२७—क्रिटिक आफ इण्डियन रियलिज्म	डी० एन० शास्त्री, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, १९७६
२८—किरणावली	नरेशचन्द्र वेदान्ततीर्थ, एसियाटिक सोसाइटी, कलकत्ता, १९११
२९—गीता	गीताप्रेस, गोरखपुर, स० २०४५
३०—चतुश्शतक	वि०भट्टाचार्य, विश्वभारती बुक डिपो, कलकत्ता १९३१
३१—जैनदर्शन	महेन्द्रकुमार जैन, श्री गणेशप्रसादवणीजैनग्रन्थमाला, वाराणसी, १९६६
३२—जैमिनीसूत्रभाष्य	आनन्दआश्रम संस्करण, पूना, १९२६-३४
३३—तत्त्वसंग्रहपत्रिका	द्वारिकादास शास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, १९८१
३४—तन्त्रवार्तिक	आनन्दआश्रम संस्कृत सिरीज, पूना, १९२६
३५—तर्कसंग्रह	एस० के० शास्त्री, मद्रास, १९५१
३६—तर्कसंग्रह	कुप्पूरवामी शास्त्री, दि कुप्पूरवामीशास्त्री रिसर्च इन्स्टी०, मद्रास, १९३२
३७—तत्त्वप्रदीपिका	चित्सुख, उदासीनसंस्कृतविद्यालय, काशी, १९५६
३८—तात्पर्य टीका	वाचस्पतिमिश्र, विजयानगरम् संस्कृत सिरीज, बनारस, १९६८
३९—दिडि, नाग आन पर्सप्सन	मासाकी हटोरी, हारवर्ड युनिवर्सिटी प्रेस, १९६८
४०—दि ओरिजिन्स आफ बुद्धिज्म	गोवन्दिचन्द्र पाण्डेय, मो०लाल ब०दास, दिल्ली, १९८३
४१—दि डिफेन्सियेशन थियरी आफ मिनिंग इन इण्डियन लाजिक	डी०शर्मा, माउटन, दि हाग, १९६६
४२—दि न्याय थियरी आफ नालेज	एस०सी०चटर्जी, कलकत्ता विश्वविद्यालय, १९७८
४३—दि निगेटिव डाइलेक्टिक	डी० शर्मा, रअर्लिंग पब्लि०प्रा०लि०, दिल्ली, १९७४
४४—दि प्राब्लेम आफ मीनिंग इन इण्डियन फिलॉसफी	रामचन्द्रपाण्डेय, मो०लाल ब०दास, दिल्ली, १९६३
४५—दि प्राब्लेम आफ युनिवर्सल्स इन इण्डियन फिलॉसफी	राजारामद्रविड, मो०लाल ब०दास, दिल्ली, १९७२
४६—दि प्राब्लेम आफ नालेज इन योगाचार बुद्धिज्म	सी० एल० त्रिपाठी, भारतभारती, वाराणसी, १९७२
४७—दि प्रमाणसमुच्चयवृत्ति	मासाकी हटोरी, मेमोयर्स, आफ दि फौकल्टी आफ लेटर्स, क्योटो यूनिवर्सिटी, १९८२
४८—दार्शनिक चिंतन	डा० छोटे लाल त्रिपाठी, सरस्वती प्रकाशन इलाहाबाद १९६६

- ४६-दि फिलार्स्फी आफ सस्कृत ग्रामर पी०एस० चक्रवर्ती, कलकत्ता विश्वविद्यालय, १९३०
- ५०-दि फिलार्स्फी आफ वर्ड एंड मीनिंग गौरीनाथ शास्त्री, सस्कृत कालेज, कलकत्ता, १९५६
- ५१-दि बुद्धिस्ट फिलार्स्फी आफ युनिवर्सल फ्लक्स रात्करि मुखर्जी, मो०लाल ब०दास, दिल्ली, १९८०
- ५२-दि साइकोलाजिकल एटिच्यूड आफ अर्ली बुद्धिस्ट फिलार्स्फी लामा अ०गो०, राइडर एंड क०, लन्दन, १९६६
- ५३-दि बुद्धिस्ट फिलार्स्फी ऐज प्रेजेन्टेड इन मीमांसाश्लोकवार्तिक विजयरानी, परिमल पब्लिकेशन, दिल्ली, १९८२
- ५४-द्वादशारनयचक्रम मुनिजम्बुविजय, श्रीजैनआत्मानन्दसभा, भावनगर, १९७६
- ५५-धम्मसङ्गणी मूलटीका बुद्धशासन समिति, बर्मा।
- ५६-न्यायमजरी सूर्यनारायण शुक्ल, चौखम्बासस्कृतसस्थान, वाराणसी, १९३६
- ५७-न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका अमरेन्द्रमोहन, तारानाथ सस्करण, कलकत्ता, १९३६
- ५८-न्यायबिन्दु चन्द्रशेखर शास्त्री, चौखम्बा स०सि०, वाराणसी, १९५४
- ५९-न्यायरत्नाकर चौखम्बा सस्कृत सिरीज, वाराणसी, १८६८
- ६०-न्यायसिद्धान्तमुक्तावली विश्वनाथपचानन, चौखम्बा स०सि०, वाराणसी, १९५१
- ६१-न्यायकन्दली वि०प्र०द्विवेदी, वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९६३
- ६२-न्यायसूत्र गगानाथ झा, इण्डियन थाट, इलाहाबाद, १९१५
- ६३-नागार्जुनाज फिलार्स्फी के०वेक्टरमण, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी, १९७१
- ६४-निरुक्त आर० जी० भदकमकर, सस्कृत एण्ड प्राकृत सिरीज, बम्बई, १९४२
- ६५-न्यायदर्शन आ०दु० शास्त्री, चौ०स०सि०, वाराणसी, १९७०
- ६६-पूर्वमीमांसा इन इट्स सोर्सेज गगानाथ झा, बी०एच०यू०, वाराणसी, १९६४
- ६७-प्रमेशकमलमार्तण्ड महेन्द्रकुमार जैन, निर्णयसागरप्रेस, बम्बई, १९४१
- ६८-प्रमाणसमुच्चय मासाकी हटोरी, हारवर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस, कैम्ब्रिज, १९६८
- ६९-प्रमाणवार्तिकमनोरथनदिटीका द्वारिकादास शास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी, १९६८.
- ७०-प्रतिभादर्शन ह० श० जोशी, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी, १९६४.
- ७१-पेपर आफ शेरवात्सकी टी० शेरवात्सकी, इण्डियन स्टडीज, कलकत्ता।
- ७२-प्रैक्टिस एण्ड थियरी आफ तिबतेन बुद्धिज्म जी०एल०सोपा और जाफरी हापकिस, बी०आई० पब्लिकेशन, बम्बई, १९७७
- ७३-प्रकरणपजिका सुबह्मणयमशास्त्री, बी०एच०यू० प्रकाशन, १९६१
- ७४-फ्रेगमेन्ट्स फ्राम दिङ्नाग एच०एन०रैण्डल, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९८१

७५—बुद्धिस्ट अनालिसिस आफ मेटर	वाई० करुनादास, दि डिपार्टमेन्ट आफ कल्चरल अफेयर्स कोलम्बो, १६६७
७६—बुद्धिस्ट लाजिक	टी०शेरवात्सकी, एकेंडमी आफ साइंस आफ दि यू० एस० एस० आर०, लेनिनग्राद, १६३०
७७—बौद्धधर्म के विकास का इतिहास	गो०च०पाण्डेय, हिन्दी समिति, सूचना विभाग, उत्तरप्रदेश, लखनऊ, १६७६
७८—बौद्धन्याय	शेरवात्सकी, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी, १६६६
७९—बौद्धदर्शन का विवेचन	श्रीनिवास शास्त्री, कुरुक्षेत्र विश्वविद्यालय, कुरुक्षेत्र, १६६८
८०—बौद्धदर्शन	आचार्य नरेन्द्रदेव, बि०रा०प०, पटना, १६५६
८१—बौद्धदर्शन में शाब्दबोध विमर्श	रिजवानुल्ला, दिल्ली वि० विद्यालय, १६७७
८२—भर्तृहरि	के०ए०सुब्रह्मण्यअय्यर, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, १६८१
८३—भारतीय अर्थविज्ञान	हरिसिंह सेगर, दि मैकमिलन क० आफ इंडिया लि०, नई दिल्ली, १६७८
८४—भारतीय तत्त्वविद्या	प० सुखलालजी सधवी, ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद १६६०
८५—भारतीय दर्शन का इतिहास	एस०एन०दासगुप्ता, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, १६७८
८६—भारतीय भाषाशास्त्रीयचिंतन की पूर्वपीठिका	विद्यानिवासमिश्र, बि०रा०प०, पटना, १६७८
८७—भारतीय भाषाशास्त्रीयचिंतन	विद्यानिवासमिश्र इत्यादि, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर, १६७६
८८—भाषातत्त्व और वाक्यपदीय	सत्यकाम वर्मा, भारतीय प्रकाशन, नई दिल्ली, १६६४
८९—भावसक्रान्तिसूत्र	
९०—मध्यमकशास्त्रम्	पी०एल०वैद्य, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १६६०
९१—महायानसूत्रालंकार	एस०बागची, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १६७०
९२—महाभाष्यम्	रुद्रधरझा, चौखम्बा स० सि०, वाराणसी।
९३—महाभाष्यप्रदीपोद्योत	गुरुप्रसाद शास्त्री, चौ०स०स०, बनारस, १६३६
९४—महाभाष्य आफ पतञ्जलि	कीलहर्न, बी०एस०एस०, बम्बई, १६८२
९५—माध्यमिक दर्शन	एच०एन०मिश्र, आराधना ब्रदर्स, कानपुर, १६८०
९६—मिलिन्दप्रश्न	भि०ज०काश्यप, जेतवन महाविहार पालि संस्थान श्रावस्ती, १६७२
९७—मीमांसा	जी०वी० देवस्थली, बुकरोलर्स पब्लिशिंग क०, बम्बई, १६५६
९८—मीमांसा न्यायप्रकाश	रामनाथ दिक्षित, काशी संस्कृत सिरीज, बनारस, १६४६
९९—मीमांसादर्शनशबरभाष्य	वी० सा० भट्टाचार्य, कलकत्ता, १८८३

१००—योगसूत्रभाष्यतत्त्ववैशारदी	जीवानन्द सरस्करण, कलकत्ता, १९३६
१०१—रत्नकीर्तिनवन्धावली	अ० प्र० ठाकुर, के०पी०जायसवाल रिसर्च इन्स्टिट्यूट, पटना।
१०२—ललितविरस्तार	मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९६०
१०३—लाजिक लैंग्वेज एण्ड रियलिटी	वि०कृ०मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली, १९८५
१०४—लकावतारसूत्रम्	पी०एल०वैद्य, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९६३
१०५—वाक्यपदीयम्	रघुनाथशर्मा, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, काशी, १९६३
१०६—वाक्यपदीयम्	हेलाराज टीका, ए०एस०अ यर, पूना, १९६३
१०७—वाक्यपदीयम्	वीरेन्द्रशर्मा, पंजाब विश्वविद्यालय, होशियारपुर, १९७७
१०८—वाक्यपदीयम्	रामगोविन्द शुक्ल, चौ०स०रा० वाराणसी, १९७५
१०९—वाक्यपदीयपद्धति टीका	के०ए०एस०अय्यर, पूना, १९६६
११०—विग्रहव्यावर्तनी	पी०एल०वैद्य, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९६०
१११—विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि	शुवतन छोगडुब और रामशकरत्रिपाठी, वाराणसेय संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी, १९७२
११२—विवरणप्रमेयसंग्रह	विद्यारण्य अच्युतग्रन्थमाला, बनारस, स० १९६६
११३—वेदान्तपरिभाषा	एस०एस०एस०शास्त्री, अड्यार लाइब्रेरी, मद्रास, १९४२
११४—वैदिकदर्शन	रघुवीरवेदालकार, नाग पब्लिशर्स, दिल्ली, १९८७
११५—वैशेषिकसूत्रप्रशस्त्रपादभाष्य	पी०वी०द्विवेदी, वी०एस०एस०, वाराणसी, १९६५
११६—वैयाकरणसिद्धान्त मजूषा	नागेश भट्ट, चौ०स०सि०, बनारस, १९४६
११७—व्याकरणमहाभाष्यम्	रुद्रधर झा, चौ०स०स०, बनारस, १९८४
११८—सर्वदर्शनसंग्रह	उ०श०रि०शर्मा, चौ०वि०भ० वाराणसी, १९६४
११९—सर्वदर्शनसंग्रह	वी०एस०अभयकर, पूना, १९२४
१२०—सन्मतितर्कतत्त्वबोधिनी	गुजरातविद्यापीठ, अहमदाबाद, १९३०
१२१—साररवत	नवलकिशोरकरी शर्मा, १९३६
१२२—सिक्स बुद्धिस्ट न्यायट्रेक्स	सर डबलू जान्स, एशियाटिक सोसाइटी आफ बंगाल, १९१०
१२३—सुत्तपिटक	भिक्षुज०का०, पालि पब्लिकेशन बोर्ड, बिहार, पटना, १९५६
१२४—संस्कृत व्याकरणदर्शन	रामसुरेश त्रिपाठी, राजकमलप्रकाशन, दिल्ली, १९७२
१२५—संस्कृत व्याकरणशास्त्र का इतिहास	युधिष्ठिर मीमांसक, भारतीय प्राच्यविद्या प्रतिष्ठान, अजमेर, २०२० वि०।
१२६—सांख्यतत्त्वकौमुदी	स्वामी आत्मास्वरूपजी, गुरुमण्डल आश्रम, हरिद्वार, १९३१
१२७—स्टडीज इन इण्डियन थाट	हेराल्ड जी०कावर्ड, मोतीलाल बनारसीदास, दिल्ली १९८३
१२८—स्फोट थियरी आफ लैंग्वेज	हेराल्ड जी०कावर्ड, मो०लाल ब०लाल, दिल्ली, १९८०

१२६-षडदर्शनसमुच्चय	हरिभद्रसूरि
१३०-राबरभाष्य	आनन्दआश्रम, पूना, १६२६-३४
१३१-शरकारिका	जयामिश्र, मद्रास वि०वि०, मद्रास, १६४५
१३२-श्लोकवार्तिक	चोखम्बा सरकृत सिराज, बनारस, १६६८
१३३-श्लोकवार्तिक	के०राजा, मद्रास यूनिवर्सिटी प्रेस, १६४६
१३४-ज्ञानश्रीमित्रनिबन्धावली	अ० प्र० ठाकुर, के० पी० जे० रि० इन्स्टी०, पटना, १६५६
१३५-ज्ञानप्रस्थानशास्त्र	शा० भि०शास्त्री, शांति निकेतन, १६५५



## पत्रिकाएं

- १- इण्डियन हिस्टारिकल क्वार्टरली, कलकत्ता, १९३४
- २- जर्नल आफ दि श्री वेकटेश्वर इन्स्टीच्यूट, तिरुपति, भाग-१, पार्ट-२
- ३- जर्नल आफ इण्डियन एण्ड बुद्धिस्ट स्टडीज, भाग-२७, दिसम्बर, १९७६
- ४- दार्शनिक त्रैमासिक, वर्ष-२७, अंक ३-४, जुलाई-अक्टूबर १९७६
- ५- पूना ओरियन्टलिस्ट, भाग-१, १९३६-३७
- ६- बुलेटिन आफ दि स्कूल आफ ओरियन्टल एण्डे अफ्रिकन स्टडीज,  
यूनिवर्सिटी आफ लन्दन, भाग-२२, पार्ट-३, १९५६
- ७- विनर जीट स्कीप्ट फरडाई कुन्दे सुदसीनस, १७, १९७३
- ८- हिन्दुस्ताना, हिन्दुस्तानी एकेडमी, इलाहाबाद, १९७६
- ९- इनसाइक्लोपीडिया आफ रेलीजन एण्ड एथिक्स, भाग-११,  
जेम्स हारटिंग, टी० एण्ड टी० क्लार्क, एडिनबर्ग, १९०८
- १०- सदर्शन, भाग २२, उत्तर भारत दर्शन परिषद, इलाहाबाद,